LES

ELIGIONS D'AUTORITÉ

ET LA

RELIGION DE L'ESPRIT

PAR

AUGUSTE SABATIER

PROFESSEUR DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS
DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

La lettre tue, l'Esprit fait vivre
Paul, 2 Cor. III, 6.

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
(Société anonyme)
33, RUE DE SEINE, 33

1904

99

LES

RELIGIONS D'AUTORITÉ

ET LA

RELIGION DE L'ESPRIT

DU MÊME AUTEUR :

Essai sur les sources de la vie de Jésus. Les trois premiers évangiles et le quatrième, in-8°, 1866.......................... (Epuisé)

De l'influence des femmes sur la littérature française. — Conférence faite à Strasbourg, Mulhouse, Ste-Marie-aux-Mines, Bischwiller. — 2e édition. — In-18, 1873........................... 0 50

Rapport sur les dangers qui menacent l'Eglise réformée, et les moyens de rétablir la paix dans son sein, lu à la Conférence de Rouen, le 8 novembre 1876. Publié par les soins de la Conférence. — In-8°, 1876.. 0 50

Le Canon du Nouveau Testament, gr. in-8°, 1877........... 1 50

De l'Esprit théologique. — Allocution adressée aux membres de la Société de Théologie formée à Paris près de la Faculté de Théologie. — In-8°, 1878....................................... 0 50

Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit. — In-4°, 1879... 5 fr.

Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean. — In-8°, 1888.. 1 fr.

De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution. — In-12, 1890.. 1 fr.

L'Apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée, 3e édition, revue et augmentée, avec une carte des missions de Paul. — Un volume in-8°, 1896.. 7 50

La Religion et la culture moderne. — Conférence faite au Congrès des Sciences religieuses de Stockholm, le 2 septembre 1897. — In-8°, 1897.. 1 fr.

Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la Psychologie et l'Histoire, 7e édition, 1903................................ 7 50

La doctrine de l'expiation et son évolution historique, 1 vol. in-16, 1903.. 1 50

Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit, 1 vol. in-8°, 1904.. 7 50

Auguste Sabatier. — *Sa vie, ses pensées et ses travaux.* — Quatre conférences par MM. John Viénot, Frank Puaux, J.-E. Roberty et Henri Monnier. — Un vol. in-8° avec portrait, 1903....... 2 fr.

Le Professeur Auguste Sabatier, par Francis Chaponnière. — In-8°, 1901.. 1 50

Le Doyen Auguste Sabatier, 1839-1901. — Gr. in-8°......... 1 fr.

Aperçu de la Théologie d'Auguste Sabatier, par Eugène Ménégoz. — Gr. in-8°.. 0 30

LES

ELIGIONS D'AUTORITÉ

ET LA

RELIGION DE L'ESPRIT

PAR

Auguste SABATIER

PROFESSEUR DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

La lettre tue, l'Esprit fait vivre

Paul, 2 Cor. III, 6.

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

(Société anonyme)

33, RUE DE SEINE, 33

—

1904

(1-26-28)

PRÉFACE

C'est avec le sentiment d'obéir à la volonté de celui qui n'est plus que nous publions cet ouvrage. Ce devoir est à la fois très doux parce qu'il nous semble donner une sorte de survie à sa pensée, et très douloureux parce que nous sentons amèrement qu'il n'est plus là pour parfaire son œuvre et la présenter lui-même au public sous la forme concise et littéraire qu'il lui eût donnée.

Le 2 décembre 1900, mon mari m'appela joyeusement près de lui et me dit : « Je viens de mettre le point final « à mon livre. » Et comme je me réjouissais, il ajouta : « Maintenant je vais le laisser reposer pendant notre « voyage en Egypte et en Palestine ; il me faudra trois « mois au retour pour le revoir, mais ce n'est que la « forme que je modifierai, car j'ai dit ce que je voulais « dire. Si, pendant ce voyage, il m'arrivait malheur, « retiens bien ceci : mon livre paraîtra quand même. *Il « est là, dit-il, en montrant sa table de travail ; tu le « donnerais à Ménégoz et à Roberty qui voudraient bien « le revoir l'un et l'autre, mais* il paraîtra. *Il répétait ces mots avec force, en détachant chaque syllabe pour montrer une volonté bien arrêtée.*

Quoique souffrant depuis longtemps, il n'avait pas la pensée que ce mal l'emporterait si vite, et quand je par-

lais de repos, il me disait : « J'ai du travail préparé pour deux cents ans », ou bien encore : « Je veux mourir dans ma chaire de professeur. » Ce vœu fut presque exaucé, car le 5 février, mon mari fit encore un cours et rentra tout chancelant pour se mettre au lit.

Ce fut pour lui une immense déception de ne pas faire le voyage de Palestine, qu'il préparait encore la veille. Il avait longtemps rêvé ce couronnement à ses travaux.

Le 31 décembre 1900, nous étions seuls à la campagne. Je pris un atlas et, tandis que, frileusement blotti près du feu, les yeux fermés, il me racontait son futur voyage, émerveillée, je suivais sur la carte les contours du lac de Tibériade, les accidents de terrain qu'il me signalait comme s'il les avait vus. Il entendait telle parole du Christ, voyant la place où elle avait été prononcée et me décrivant l'horizon que Jésus avait sous les yeux en la disant. Ce fut une soirée inoubliable.

Pendant 25 ans que j'eus le privilège de partager sa vie, je n'ai cessé de m'étonner des dons prodigieux qui lui permettaient d'accomplir une tâche vraiment surhumaine. Il travaillait sans cesse et partout, au milieu du bruit, des conversations, des jeux d'enfants, de la musique, des éclats de rire : rien n'arrêtait ni n'entravait sa pensée. Son activité cérébrale était si intense qu'elle s'alimentait au détriment de sa force physique. Epuisé par ce labeur, il s'éteignit le 12 avril, en priant : « Notre Père qui es aux cieux ! »

Nous ne saurions assez louer le zèle des amis qui ont bien voulu reviser tous les textes indiqués dans ce volume: M. Ménégoz, le confident de sa pensée théologique, son frère d'armes, MM. J.-Emile Roberty, Jean Réville, Adolphe Lods qui avaient été plus ou moins

ses élèves et, devenus ses collègues, lui avaient voué une inaltérable affection. C'est avec un pieux respect qu'ils ont à peine touché à la forme, préférant laisser des répétitions, dans la crainte d'affaiblir la pensée, et n'osant faire le travail de concentration qu'il eût accompli lui-même. Quand il avait tout dit, il ne cessait de tailler, d'émonder, cherchant toujours plus de clarté et de concision. Merci donc à vous ses vrais, ses fidèles amis.

Si la patine dernière n'a pu être donnée à l'œuvre, ceux qui savent comment on travaille, verront au moins avec quelle sûreté de main le maître ouvrier dégrossissait son bloc, combien son dessin était ferme et sa pensée arrêtée dès le premier jet.

FRANKLINE *SABATIER.*

AVANT-PROPOS

Ce volume fait suite à celui que l'auteur a publié, en 1897, sous ce titre : *Esquisse d'une philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*.

Deux théologies sont encore en présence : la théologie d'autorité et la théologie de l'expérience. Ces deux théologies sont caractérisées par deux méthodes radicalement contraires dans la tractation scientifique des idées religieuses, des dogmes chrétiens. C'est à la solution de cette question de méthode que le présent ouvrage est consacré. A l'heure actuelle il y a une méthode qui meurt et doit achever de disparaître ; il y a une méthode qui se développe toujours plus vigoureuse et qui doit triompher.

Le problème ici discuté n'est pas seulement d'ordre philosophique. Il a une répercussion puissante dans l'ordre social. Les relations, en effet, de la société religieuse et de la société civile, des Eglises et de l'Etat, sont nécessairement tout autres, selon que la religion est conçue comme une inspiration intérieure, jaillissant des consciences humaines labourées et ensemencées par l'Esprit divin, ou comme une institution surnaturelle chargée

d'assurer d'en haut et du dehors, l'éducation, la tutelle et le gouvernement des esprits. Dans le premier cas, la religion devient intérieure à la société civile elle-même, comme elle l'est à la conscience; elle agit du fond à le surface, comme une sève cachée qui régénère et fait revivre l'arbre entier de la vie, sans en violenter ni supprimer le développement légitime. Dans le second, au contraire, elle s'impose du dehors comme une loi divine à laquelle les lois humaines doivent céder, comme une vérité extra-humaine que l'intelligence doit recevoir docilement, comme une tutelle enfin que l'homme doit subir. De là, naissent fatalement ces irrémédiables conflits, moins violents chez les nations protestantes, parce que l'autorité du dogme protestant est toujours relative, plus profonds et plus aigus chez les peuples catholiques, en raison même de leurs habitudes morales et de leurs concordats qui modèrent, il est vrai, l'explosion de ces conflits, mais en laissent subsister la fatale racine.

En France, surtout, la question religieuse est au fond de toutes les agitations politiques. L'alternance singulière des mouvements de révolte et des mouvements de réaction entre lesquels elle oscille, est la conséquence et le symptôme d'un problème religieux fondamental toujours mal posé et mal résolu dans sa vie politique.

Aussi bien n'est-ce pas au point de vue politique qu'on le trouvera traité dans ces pages. De tels problèmes veulent être longuement étudiés et médités en eux-mêmes et pour eux-mêmes, sans parti pris, sans haine ni faveur, avec le seul souci de la vérité. Ce livre n'est rien moins qu'un livre de polémique. En discutant, soit le dogme catholique, soit le dogme protestant de l'autorité, nous n'avons pas eu l'intention de les réfuter, mais avant tout, celle d'en expliquer historiquement la formation et la

destinée. Il y a dans tous les systèmes une logique immanente qui les pousse à leur point de perfection, et ensuite les mène non moins irrésistiblement, par les contradictions internes ou les insuffisances qu'elle fait éclater, à la dissolution et à la ruine. L'histoire d'un dogme en est la véritable critique. En voyant la manière laborieuse dont il s'est formé, elle en explique les origines ; par les éléments qui y sont entrés, elle en définit la nature. Enfin par le changement qui, d'une époque à une autre, s'accomplit dans les idées générales, par le déplacement rendu sensible du sol historique sur lequel reposaient les constructions du passé, elle en découvre les bases et, par là même, en fait sentir le caractère contingent et transitoire. C'est dans ce sens qu'est vrai le mot de Schiller : *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.*

Le dessein que nous avons eu d'apporter une sérieuse contribution historique à la discussion des grandes questions religieuses, expliquera la manière dont a été composé cet ouvrage et l'aspect sous lequel il se présente : en haut des pages, un texte courant et rapide que tout le monde peut lire ; en bas, une série de citations faites le plus souvent dans la langue originale des documents.

Écrivant contre les systèmes et la méthode d'autorité, nous n'avons pas voulu que le lecteur en fût réduit à nous croire sur parole. Nous avons voulu appuyer chacune de nos affirmations importantes par les textes authentiques où nous l'avions puisée. Cette partie de notre œuvre est celle qui nous a coûté le plus de peine.

Nous l'offrons surtout aux étudiants, à ceux qui ne lisent pas pour se distraire, mais pour s'instruire et ne veulent avoir en ces matières que des convictions raisonnées, vérifiées et précises. Ils y trouveront des indications bibliographiques qui pourront les aider dans leurs

propres recherches. Le répertoire des citations est loin d'être complet : il a fallu se borner à l'essentiel (1).

Plus que jamais, nous sommes convaincus que la psychologie et l'histoire sont les deux sources nourricières de la philosophie religieuse. Dans notre premier volume nous n'avions fait que de la psychologie et de l'histoire. On ne trouvera pas autre chose dans celui-ci.

Paris, le 14 août 1899.

(1) Voir : E. Scherer : De l'autorité en matière de foi (*Revue de Théol.*, de Strasbourg, 1850, vol. I, p. 65); La critique et la foi, 1850. P. Jalaguier : Le témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne ; Toulouse, 1851 ; Introduction à la dogmatique ; Paris, 1877, surtout le chap. VII. C. Rabaud : Essai sur les rapports de la foi et de l'autorité (1851, thèse de Strasbourg). A. Vinet : L'éducation, la famille et la société, 1855; Mélanges, 1869. J.-F. Astié : Esprit de Vinet, 1861. Debry : De l'autorité en matière de foi (1882 thèse de Paris). J. Lafon : De l'autorité en matière de foi (1885, thèse de Montauban). Grétillat ; Exposé de théol. systématique ; I, 1885 et II, 1892. S. Martineau : The seat of authority, 1891. Léopold Monod : Le problème de l'autorité, 3e édit. ; Paris, 1891. E. Ménégoz : L'autorité de Dieu ; Paris, 1892. E. Doumergue : L'autorite en matière de foi, 1894. A. Bœgner : Quelques réflexions sur l'autorité en matière de foi ; Rev. Chr., 1894. H. Bois : La connaissance religieuse ; Paris, 1894, chap. XIV : de l'autorité. Darlu : De l'individualisme ; Revue de métaphysique et de morale, 1898. A. Vidalot : De l'autorité d'après Joseph de Maistre ; Thèse de Paris, 1898.

INTRODUCTION

LE PROBLÈME

I

LE CONFLIT DES MÉTHODES

Pour tout homme qui pense, un conflit de méthodes est chose plus grave qu'une opposition de doctrines. C'est un antagonisme de ce genre qui s'élève entre la théologie traditionnelle et le groupe homogène de toutes les autres disciplines modernes.

Dans la première, règne toujours la méthode d'autorité(1).

(1) THOMAS D'AQUIN : Summa theol. Pars Ia quæst. 1, art. 1 et 2 : *Necessarium igitur fuit præter philosophicas disciplinas quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.* — Art. 2 : *Sacra doctrina est scientia, ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ Dei et beatorum.* — Art. 8 : *Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia ejus per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est.* — Cette notion de la théologie et de la méthode d'autorité est restée immuable dans l'Eglise catholique. — Dans ses Prælectiones theol. (1, page 2), PERRONE dit encore : *Divina enim revelatione in tuto posita atque ecclesiæ catholicæ autoritate firmiter constituta facilis erit via ad ea omnia quæ hinc sponte quodammodo*

Les secondes ne relèvent que de l'expérience. Il suit qu'entre elles, il ne peut y avoir ni lien, ni commune mesure.

Le propre de la méthode d'autorité est de nous faire juger d'une doctrine d'après les marques extérieures de son origine et d'après les titres de ceux qui l'ont apportée. En religion, elle fait appel aux miracles qui accréditent auprès des hommes les messagers de Dieu et scellent d'une empreinte divine leurs écrits ou leurs paroles.

Au contraire, la méthode expérimentale moderne nous met en contact immédiat avec la réalité et nous apprend à ne juger une doctrine que d'après sa valeur intrinsèque, manifestée directement à l'esprit par le degré même de son évidence. Ces deux méthodes sont si radicalement contraires que le choix de l'une frappe aussitôt l'autre d'insuffisance et de caducité.

Il arrive parfois que les avocats de la première, pour la faire mieux accepter, la réduisent à l'usage nécessaire et légitime que l'on fait en histoire du témoignage. Cette confusion est facile à démêler. Les témoignages historiques provenant d'hommes tenus pour faillibles et bornés

fluunt. Les Scholastiques du protestantisme remplacent l'autorité de l'Eglise par l'autorité de la Bible, mais conçoivent et pratiquent la méthode théologique de la même manière. C'est toujours la méthode d'autorité. — PERRONE : Theol. dogm., trad. franç., 3e édit. tome I, p. 215 : « La seule règle que Jésus-Christ a voulu laisser aux nations converties ou à convertir pour fixer d'une manière immédiate ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire, c'est l'autorité publique, perpétuelle et vivante de l'Eglise. Il suit de là que le système d'autorité est tellement lié à la Révélation qu'il faut rejeter toute révélation..., ou admettre un moyen certain et sûr, perpétuel même, par lequel il est possible aux hommes de connaître, sans crainte de se tromper, ces vérités et ces préceptes. C'est l'autorité établie de Dieu même. »

restent toujours sujets à caution, et la vérité que l'historien en dégage ne résulte jamais que de la comparaison qu'il institue lui-même entre eux, et du contrôle auquel il les soumet. C'est donc encore l'évidence dégagée par la critique rationnelle qui reste le fondement de la certitude historique. Il en est tout autrement dans la méthode d'autorité. Le témoignage au moyen duquel on argumente, est proprement le témoignage de Dieu. On part de cet axiome, qu'il est raisonnable et juste que la raison humaine se subordonne à la raison divine et même se taise et s'humilie devant elle. Toute argumentation de ce genre, qu'on se l'avoue ou non, implique en réalité de la part du sujet pensant, une déclaration d'incompétence, et par suite, un acte conscient ou inconscient d'abdication.

Au Moyen-Age, la méthode d'autorité régentant l'esprit humain, a dominé dans toutes les sciences. Une proposition d'Aristote, une parole de l'Ecriture, une sentence des Pères, une décision de concile tranchaient officiellement, et pour le plus grand nombre, aussi bien un problème de physique, d'astronomie ou d'histoire qu'un problème de morale ou de philosophie.

On reste stupéfait quand on constate, jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, quelle était, dans l'école, l'autorité des anciens. Cependant cette méthode enfantine avait été vaincue du jour où Galilée et Bacon lui opposèrent, en physique, celle de l'observation et de l'expérience, et où Descartes, en philosophie, soumettant à un doute provisoire toutes les idées traditionnelles, résolut de n'accepter pour vraies que celles qui lui paraîtraient évidemment telles. Révolution intellectuelle d'une incalculable portée qui mettait fin à la longue tutelle de l'esprit humain, en affirmant son autonomie.

Dire que l'esprit est autonome ne signifie pas qu'il n'a

point de loi ; c'est dire qu'il a, non plus hors de lui, mais en lui-même, dans sa propre constitution, la norme suprême de ses idées et de ses actes. C'est dire que le consentement de soi à soi-même est la condition première et le fondement de toute certitude. Tel est le principe du caractère, de l'indépendance et du merveilleux essor de la culture moderne depuis trois cents ans. En s'obstinant à rester assujettie à une vieille méthode dont se sont affranchies toutes les autres disciplines, la théologie se trouverait non seulement dans un isolement stérile, mais serait exposée aux contradictions mortelles et aux condamnations sans appel, d'une raison toujours plus indépendante et sûre d'elle-même.

Sans doute, si la religion pouvait rester à l'état de pur sentiment, elle échapperait à la juridiction de la science ; mais elle s'exprime et se réalise en des doctrines et en des institutions qu'on ne peut soustraire à la critique. Ces doctrines qui portent à leur front la date indélébile de leur naissance, impliquent sur la constitution de l'univers, sur l'histoire des premiers âges de l'humanité, sur l'origine et la nature des écrits dont on a fait des recueils canoniques, un certain nombre de notions empruntées à la philosophie et à la science générale d'une période de l'histoire humaine aujourd'hui dépassée. Les vouloir imposer à la philosophie et à la science d'aujourd'hui et de demain, ce n'est pas commettre seulement un anachronisme, c'est livrer un combat désespéré où l'autorité du passé est toujours fatalement vaincue.

Voilà pourquoi la théologie traditionnelle paraît toujours en détresse ; elle abandonne successivement ses anciennes positions sans pouvoir s'enfermer ni résister dans aucune. L'astronomie ne peut nous raconter l'histoire du ciel, ni la géologie celle de la terre ; l'Egypte, l'Inde et l'Assyrie ne

peuvent nous révéler leur passé ; la critique historique ne peut reviser les textes et les monuments de l'antiquité ; Darwin et ses successeurs ne peuvent nous raconter l'évolution des êtres et l'histoire de la vie sur notre globe — sans que quelques pans de murailles sacrées ne s'écroulent et sans que l'édifice entier des vieilles croyances ne paraisse ébranlé jusqu'en ses fondements.

On dira peut-être : Il est vrai qu'avec la méthode d'autorité la théologie ne peut se maintenir dans la dignité d'une véritable science ; mais est-il sûr qu'elle puisse vivre sans elle ?

Le problème de l'autorité devient donc pour la théologie et même pour la religion, aux yeux du grand nombre, une question de vie ou de mort. Pour le moment, afin de prévenir une conclusion précipitée, il convient de faire observer aux esprits impatients, qu'un changement de méthode n'amène pas nécessairement la ruine d'une science. Celle-ci ne peut disparaitre que si l'objet de son étude s'évanouit. Or, l'objet permanent de la théologie, c'est le phénomène religieux. Tant que le phénomène religieux chrétien se reproduira, il sera nécessaire de l'étudier, pour en déterminer les conditions, la nature, la cause et la portée. La méthode expérimentale a ruiné l'ancienne physique et l'ancienne astrologie, mais elle a créé une physique et une astronomie nouvelles. Pourquoi cette même méthode, introduite en théologie, n'y aurait-elle pas le même effet de rajeunissement et de fécondité ? Et si cette transformation n'est pas logiquement impossible, pourquoi ne se justifierait-elle pas aux yeux de la conscience chrétienne aussi bien qu'aux yeux de l'histoire et de la philosophie ? C'est à cette question que les études réunies dans ce volume doivent répondre ; et c'est cette révolution radicale qu'elles ont pour but de préparer.

II

AUTORITÉ ET AUTONOMIE

Le conflit des méthodes aboutit à l'antinomie entre l'autorité de la tradition et l'autonomie de l'esprit. Ce sont là deux grandes puissances historiques et sociales qui, pour être le plus souvent opposées l'une à l'autre, n'en sont pas moins liées entre elles et corrélatives. Dans le progrès moral de l'humanité et dans l'acquisition de nos connaissances, on peut dire qu'elles jouent un rôle égal et également nécessaire. Il importe donc avant d'aller plus loin de nous rendre compte de leurs rapports.

Ces rapports se ramènent aussitôt à ceux de l'individu avec son espèce. L'autorité c'est le droit de l'espèce sur l'individu ; l'autonomie, c'est le droit de l'individu à l'égard de l'espèce.

En métaphysique, il n'est pas de problème plus important que celui du rapport du particulier au général, de l'être individuel à l'être universel. Il s'agit, au fond, de savoir s'il faut subordonner l'esprit à l'être, ou l'être à l'esprit, si dans le phénomène de conscience qui est nécessairement individuel, nous devons voir, ou bien un accident sans portée, ou la manifestation de l'être véritable. Dans le premier cas, toute individualité, floraison éphémère, sombre dans un panthéisme matérialiste ; elle a juste le degré de réalité et la destinée de la vague qui s'élève et retombe sans cesse sur la face de l'océan obscur. Dans le cas contraire, *l'individualisation*, c'est-à-dire la production persévérante d'individualités toujours plus accusées, plus fermes et plus distinctement conscientes, devient la

loi même de l'évolution universelle. La conscience apparaît comme la cause finale et, par suite, comme la raison profonde des choses, et lorsqu'elle revêtira un caractère moral, elle se couronnera d'une majesté inviolable et sacrée, au regard de l'univers entier.

Ce n'est là toutefois qu'une moitié de vérité. En tendant à l'individualité, le monde ne tend ni à l'anarchie, ni au désordre. L'individualisme n'épuise pas le phénomène de conscience. Dans toute conscience, il y a un principe nouveau d'unification, le germe d'un ordre plus grand et plus beau que l'ordre matériel maintenu par les lois physiques. A côté des énergies individuelles qui sans doute divisent et séparent, n'y a-t-il pas dans l'intelligence elle-même, un principe de raison qui généralise, et dans le cœur, un principe de sympathie, une loi d'amour fraternel pour ramener les volontés particulières à la concorde et à l'unité? La solidarité, qui est un fait brutal dans la nature, devient un idéal moral, une obligation sainte dans le monde de l'esprit. Ne serait-ce pas la tâche propre de l'humanité qui sort de la nature et monte à la vie de l'esprit, de réaliser et de faire apparaître au-dessus de l'univers physique, cet univers moral qui en reproduirait, à un degré supérieur et dans une gloire ineffable, toutes les richesses et toute l'harmonie?

D'autre part, la conscience n'apparaît pas au début de l'évolution, ni même, à aucun moment, elle n'éclôt d'un seul coup toute lumineuse et parfaite. Elle émerge lentement et laborieusement des ténèbres de la nature. Elle ne peut s'affirmer sans subordonner les lois physiques à ses propres lois; de là, contradictions et conflits répétés. Il y a donc toujours un double rapport de la nature à l'esprit : la nature reste pour la conscience un support nécessaire qu'elle n'a pas le droit de mépriser, et en même

temps, un obstacle qu'elle doit vaincre et une limite qu'elle doit dépasser. Dans un sens positif, la nature prépare l'avènement de l'esprit; c'est sa raison d'être. Dans un sens négatif, l'esprit ne peut triompher qu'en s'élevant au-dessus de la nature. Descendons maintenant de la métaphysique à l'histoire. A la lumière de ces principes, les rapports de l'espèce et de l'individu vont aisément se définir.

Toute vie individuelle se trouve dès l'abord déterminée par la vie collective dont elle émane. L'homme ne naît pas adulte ou indépendant. Il se dégage peu à peu de l'espèce, comme l'enfant sort de la matrice dans laquelle il s'est formé. Si nul ne doit vivre pour soi, c'est que nul n'existe par soi.

J'appartiens à ma race, à ma famille par mon organisme. C'est le fait de ma naissance qui, par avance, a déterminé les conditions de ma vie et le cadre de ma destinée, qui a fait de moi un blanc, non un nègre, un Européen, un Français du dix-neuvième siècle, au lieu d'un sauvage ou d'un barbare. De mon berceau ne dépendent pas seulement ma santé et mes instincts de race, mais encore mes facultés intellectuelles et mes inclinations morales; de la société au sein de laquelle je grandis, je reçois mon éducation et tout l'héritage ancestral. En vérité, mon être est comme un corps plongé tout entier dans un liquide qui le baigne et le pénètre.

Hérédité qui m'impose le poids irrésistible de la vie de mes ancêtres, ordre politique qui m'enferme dans ses règlements, coutume qui me devient avec le temps une seconde nature, tradition historique et témoignage de mes semblables qui étendent ma vie dans le temps et dans l'espace et élargissent mon expérience personnelle jusqu'aux limites de l'expérience totale de l'humanité :

qui dira les bornes de cet empire que l'espèce exerce sur la formation de l'individu et sur le cours de ses destinées!

Toutes ces influences se concentrent et agissent par des organes qu'elles créent et développent incessamment. Autorité de la famille, autorité de l'école, autorité de la tribu, de la cité et de l'église : autant de puissances conservatrices et éducatrices sans lesquelles le progrès de la civilisation et la culture morale ne sauraient même se concevoir.

L'autorité a donc sa racine dans les conditions organiques de la vie de l'espèce, et sa fin, dans la formation de l'individu. Cette mission essentiellement pédagogique la justifie et la limite tout ensemble. Comme tout bon instituteur, l'autorité doit travailler à se rendre inutile.

Que devient l'homme sous cette tutelle? L'enfant reçoit de ses parents et de ses maîtres, sa langue, ses idées, ses mœurs, jusqu'à sa manière de penser et de sentir. Au début, sa confiance est entière, sa faculté de réaction et de critique à peu près nulle. Mais bientôt, par l'effet même de l'éducation, sa raison s'éveille et s'affermit. Dès lors, il porte en lui un juge intérieur qui évoque à son tribunal et juge d'après sa loi propre les choses qui l'entourent et celles qu'on lui enseigne. Il veut connaître par soi-même le monde au sein duquel il vit ; il contrôle par son expérience les affirmations de ses maîtres. Ceux-ci mêmes ne peuvent plus compter sur le prestige de leur autorité ; ils sont obligés de lui donner des preuves et des raisons ; ils doivent le persuader avant de le gagner, et s'il exprime à son tour une doctrine, ce n'est plus sur la foi d'autrui, mais d'après l'épreuve intérieure à laquelle il l'a soumise. Ainsi la méthode d'expérience et d'intuition directe succède à la méthode d'autorité, non par une sorte

de révolution arbitraire, mais progressivement et comme effet nécessaire du développement de la conscience et de la raison. Et qu'est-ce que l'éducation de l'homme, sinon ce passage de la foi d'autorité à la conviction personnelle, et la pratique soutenue de ce devoir intellectuel : n'admettre une idée qu'en vertu de sa vérité reconnue, n'accepter un fait, qu'après en avoir constaté d'une ou d'autre manière la réalité?

La même évolution vers l'autonomie s'accomplit dans l'histoire de l'humanité. Elle y est seulement plus lente et plus orageuse. Sortie de l'état de nature, l'humanité tend à l'état de raison, mais elle n'y est pas encore parvenue. Les lourdes chaînes de l'animalité primitive pèsent toujours sur elle, et ce n'est qu'en les rompant à l'extérieur, en se transformant et se spiritualisant elle-même au dedans, qu'elle peut monter à la liberté et à la lumière et s'établir enfin dans la sécurité morale de la conscience autonome. L'autorité purement extérieure n'est ni raisonnable ni désintéressée. Elle devait être un guide ; elle devient borne ; la tutelle devient tyrannie. Pour se perpétuer, le passé lutte contre l'avenir qui veut éclore. De là les conflits, les crises, les révolutions, les martyres qui font de la route du genre humain une voie de calvaire. Le fils de l'homme y monte toujours en portant sa croix.

Et cependant, le but est en haut, et ce but, c'est l'affranchissement de l'esprit. L'histoire est une pédagogie morale dont le ressort est cette lutte constante de l'autonomie de la conscience et de l'autorité sociale. De cette lutte naissent tous les problèmes posés aujourd'hui devant les peuples civilisés.

Dans l'ordre politique, c'est le conflit entre gouvernants et gouvernés. L'autorité des premiers s'est longtemps maintenue en vertu du poids de la force victorieuse

ou du prestige d'une origine divine. Ces points d'appui lui manquent aujourd'hui. La raison éveillée demande à l'autorité ses titres, et celle-ci est obligée de ne lui en présenter que de raisonnables. D'une ou d'autre manière, il faut qu'elle montre qu'elle ne s'exerce que pour le plus grand bien des gouvernés, et n'existe qu'en vertu de leur consentement. Concilier l'autonomie du citoyen avec les nécessités de l'ordre social, c'est le problème politique.

Même conflit dans l'ordre économique entre le capital qui, étant la richesse accumulée, est aussi l'autorité du passé, et le travail qui représente l'effort actuel de l'énergie vivante. Le travail ne veut pas rester l'esclave du capital; il aspire, lui aussi, à l'autonomie. Concilier cette autonomie du travail avec les nécessités de l'ordre industriel, c'est le problème économique.

Dans l'intérieur de la famille, la même cause produit les mêmes effets. Qui a si fortement diminué l'autorité de l'ancien père de famille sur ses enfants et ses domestiques, et celle du mari sur la femme? D'où vient la lutte qui s'engage dans toutes les nations civilisées entre la femme et l'homme? C'est toujours le principe d'autonomie qui, se fortifiant de tout ce qui développe les forces de l'esprit, donne ces inquiétantes secousses aux assises les plus profondes du vieux monde. Concilier les droits de la personnalité morale de la femme et des enfants avec l'existence et l'unité nécessaires de la famille, c'est le problème social par excellence.

Dans l'ordre de la pensée religieuse et philosophique, l'antagonisme n'est pas moins aigu ni la crise moins profonde. La conception dualiste du naturel et du surnaturel, l'antithèse d'un monde extérieur à Dieu et d'un Dieu extérieur au monde agissant ou réagissant l'un sur l'autre du dehors, le gouvernement du monde par ces coups

de théâtre qui s'appelaient des miracles, l'autorité surnaturelle que les Eglises en retiraient pour prétendre imposer à la foi des simples leurs dogmes irrationnels et gouverner les esprits, comme les rois de la terre commandaient aux corps, tout ce vieux système a succombé sous l'action irrésistible de la raison philosophique émancipée. Ici encore, l'autonomie en révolte a conduit tout d'abord à l'irréligion et à l'athéisme, comme elle engendre les émeutes en politique, les grèves dans l'ordre industriel, l'union libre dans l'ordre familial. Les explosions violentes font toujours des ruines, mais elles ne sont pas des solutions. Concilier l'autonomie de la pensée avec les lois imprescriptibles de la conscience morale, la liberté scientifique avec la foi au Dieu-Esprit : c'est le problème religieux et moral, plus profond et plus urgent que tous les autres.

Les rapports de l'autorité et de l'autonomie ne sont donc ni simples ni faciles, parce que autonomie et autorité ne sont pas des quantités fixes, mais des états essentiellement instables et toujours dans le devenir. Ce qu'il faut bien entendre, c'est que le passage d'un régime à l'autre a comme condition inéluctable pour l'homme le passage de la vie animale à la vie de l'esprit. Le règne de l'autorité extérieure ne diminue que lorsque commence et grandit celui de la raison et de la conscience. De même que le reptile ne peut se flatter de planer dans les airs avant d'avoir des ailes et sans devenir oiseau, de même l'homme continuant à vivre d'une vie purement animale ne saurait aspirer à une autonomie véritable. Les agitations les plus violentes pourront le faire changer de maître, non le faire sortir de l'esclavage. Ici, la nature de l'être détermine les conditions de sa vie. L'animal ne peut que servir ou disparaître.

Voici le cercle vicieux où tournent les révolutionnaires purs, qui s'imaginent par la violence mettre fin à un régime d'autorité. S'ils réussissent à opposer une force matérielle plus grande à celle que représente l'autorité détestée, ils peuvent bien en triompher, mais la force victorieuse, parce qu'elle est brutale, créera nécessairement un autre régime d'autorité, lequel sera d'autant plus lourd que la force qui l'aura fondé aura paru plus irrésistible. Ainsi, dans notre grande Révolution, on vit le despotisme de la Monarchie absolue faire place à la tyrannie de la Convention, et celle-ci, après quelques années d'anarchie, disparaître devant la tyrannie militaire de Napoléon. Des forces matérielles étaient combattues et vaincues par des forces plus grandes, mais de même nature. La raison est à la liberté et à l'harmonie des esprits ce que la loi de la gravitation est aux mouvements de la matière. La raison ne peut rien sur les mouvements des corps ; la pesanteur ne peut rien pour l'organisation des esprits. La seule manière d'échapper à l'action des forces brutales, c'est la conscience d'obéir pleinement à la loi intérieure de la raison.

L'autorité est une fonction nécessaire de l'espèce, qui pour se conserver, veille sur les rejetons en qui sa vie se prolonge. Prétendre la supprimer, c'est méconnaître les conditions physiologiques et historiques de la vie, soit individuelle, soit collective. Moyen pédagogique et lien social, elle peut se transformer, non disparaître. Les purs anarchistes sont des rêveurs inconscients. L'espèce et l'individu, la tradition qui est l'expérience du passé et l'expérience d'aujourd'hui qui sera la tradition de demain, sont des données également positives et inviolables. Leur jeu réciproque, les actions et les réactions qui en découlent constituent la trame même de l'histoire. Nul ne

s'isolerait impunément de sa race et de son berceau social. Nul n'oserait sans déchoir renoncer aux bénéfices ou aux charges de la solidarité qui l'unit à ses frères, à ses aïeux et à ses enfants. Nous descendrions au niveau de la brute si chacun avait à recommencer le travail des siècles. Bien plus, l'individualité elle-même y trouverait sa ruine, puisqu'elle est la fille et l'héritière des labeurs du genre humain tout entier, qui, seuls, en ont rendu l'apparition possible en en préparant les conditions morales et matérielles. Pourquoi donc l'homme civilisé est-il moins esclave des chaînes de la nature que le sauvage? Son autonomie actuelle repose sur l'autorité de la tradition et en est le fruit. (1)

L'humanité n'existe pas hors de l'homme individuel et

(1) Vinet, Mélanges, page 97 : ...« Elle oublie encore, la Société que, toute respectable et nécessaire qu'elle est, l'homme ne fut pas créé exclusivement pour elle ; qu'elle est aussi bien le moyen de l'individu que l'individu est son moyen ; que la Providence, peut-être, a moins commis l'homme à la garde et au perfectionnement de la société, que la société à la garde et au perfectionnement de l'homme ; que l'humanité n'est réelle et vivante que dans l'individu ; que lui seul aime, croit, espère, obéit ; qu'il est donc le véritable objet de l'attention divine et du jugement divin ; que ce n'est pas la société mais l'homme qui comparaîtra et qui déjà tous les jours comparait devant le tribunal éternel... La croyance vive, l'attente sérieuse d'un autre monde suffiraient pour réveiller dans les âmes l'individualité qui s'éteint sans remède dans l'absence de cet immense intérêt... » Rien n'est plus vrai. Mais à moins d'admettre que la mort rompt tous les liens de solidarité qui attachent ici-bas l'individu à sa famille et à sa race, le salut individuel ne saurait être le terme de la Rédemption divine. Ce terme, l'Évangile nous le montre dans le Royaume de Dieu réalisé à la fois sur la terre et dans le ciel, et par cette notion religieuse se trouvent conciliées et l'aspiration sociale et l'autonomie individuelle, dans une perfection d'où découlent le bonheur et la liberté de tous dans la vie de l'amour.

sans lui ; l'homme individuel n'existe pas hors de l'humanité et sans elle. L'individu et la société se servent de fin l'un à l'autre. Leurs prétendus droits contraires sont en réalité leurs devoirs mutuels. La dignité morale d'une société se mesure à ce qu'elle fait pour l'éducation et la formation de la personnalité de ses membres. La dignité morale d'un individu, à ce qu'il fait pour ses frères et pour le corps social auquel il appartient. Le bien de l'un revient nécessairement à l'autre. Où les individualités sont faibles, sans initiative, sans énergie, le corps social, quelle que soit son étendue dans l'espace, n'est ni fort, ni réellement grand. La société qui, pour se maintenir, opprime les âmes individuelles et sacrifie leur droit et leur culture à sa tranquillité, ressemble à une mère qui dévorerait ses enfants. L'individu qui, par son égoïsme, exploite ou détruit le lien social, est un enfant méchant ou étourdi qui, pour se chauffer, met le feu à la maison de ses pères. L'autorité sociale et l'autonomie individuelle ne sont pas plus hostiles et ne peuvent être plus légitimement opposées l'une à l'autre que la destinée finale de l'homme et celle de l'humanité.

L'autorité cependant n'est jamais qu'une puissance de fait. C'est dire qu'elle ne saurait être l'explication philosophique ni la raison dernière de rien. Etat provisoire et intermédiaire, moyen d'action pour protéger les biens acquis dans le passé, elle a sa cause avant elle, dans ce qui l'a précédée, et sa fin après elle, dans ce qui doit la suivre. Quand nous acceptons les décisions politiques, philosophiques, morales ou religieuses, nous les supposons et ceux qui nous les donnent les supposent toujours justes et raisonnables. Une autorité, quelle qu'elle soit, convaincue d'injustice et de déraison, est perdue dans l'esprit de ceux qui la subissent. Qu'elle le veuille ou ne

le veuille pas, l'autorité tombe sous le contrôle de la raison. Elle représente, dans l'évolution historique de l'humanité, un état rationnel qui la maintient tant qu'il dure lui-même. Vient-il à être dépassé, elle est obligée, bon gré mal gré, de se transformer.

Jadis le père de famille avait le droit de vie et de mort sur ses enfants et ses esclaves et n'avait à rendre compte à personne de la façon dont il en usait. Les rois et les prêtres n'avaient pas un pouvoir moins absolu sur leurs sujets ou sur leurs ouailles. Naguère encore, le roi de France, de sa seule volonté, pouvait jeter un citoyen à la Bastille; le père français, mettre sa fille au couvent, et l'Eglise, avec l'aide du pouvoir civil, envoyer l'hérétique au bûcher. Pourquoi cela n'est-il plus possible aujourd'hui?

Une autorité établie, quelle qu'en soit l'antiquité ou la force, ne porte donc jamais sa justification en elle-même. A la raison éveillée qui lui demande ses titres, il faut qu'elle se prouve raisonnable. Du coup elle se transforme; le fait doit se changer en droit, ou, si l'on préfère, le droit naissant de la raison tend à se changer en fait, en modifiant l'état intérieur. L'autorité ne se peut maintenir qu'en devenant plus morale; en prenant son point d'appui toujours moins hors de l'homme, toujours plus dans l'homme même. L'autorité de la force matérielle, de la coutume, de la tradition, du Code, devient de plus en plus l'autorité intérieure de la conscience et de la raison et, dans la même mesure, se change pour le sujet en autonomie véritable. L'empire de la règle ne diminue pas, bien au contraire; la règle sera d'autant mieux obéie qu'elle devient immanente à la conscience et à la volonté de l'homme et s'identifie avec sa nature morale elle-même. Le vol est un délit que réprime la force publique. Ma propriété sera

bien mieux gardée, si j'habite au milieu de voisins foncièrement honnêtes, qu'elle ne pourrait l'être par la vigilance intermittente du gendarme, si je suis entouré de voleurs. La peur du conseil de guerre n'empêche pas toujours le soldat sans conscience de déserter devant l'ennemi; mais si le patriotisme lie mon âme comme un devoir sacré, ce sentiment sera plus efficace pour faire de moi un soldat fidèle au drapeau que toutes les menaces du monde. Il y a ici toute la distance de la légalité à la moralité, de l'abstention du mal à la vertu.

Loin d'aboutir à l'anarchie, l'autonomie véritable, qui est, et ne peut être que l'obéissance réelle et l'interne consécration de l'âme à la loi du bien, peut seule engendrer l'ordre suprême et la pleine harmonie.

Etant essentiellement progressives et fort éloignées de l'état de perfection, ni l'autorité ni l'autonomie ne sauraient être posées comme absolues. Elles agissent l'une sur l'autre pour se fortifier et monter ensemble vers un même idéal de raison et de justice. L'autonomie, en s'exerçant, transforme l'autorité, en en déplaçant peu à peu le siège. L'autorité concourt d'autant mieux au développement de l'autonomie. De leur double action résulte le progrès général de l'humanité.

Il suit de là que toute autorité historique mérite à la fois et le respect et la critique : le respect, parce qu'expression d'une tradition, d'une coutume, d'un état social donnés, elle nous apporte un héritage dont nous avons profité et dont nous profitons encore; la critique ensuite, parce qu'en élevant notre conscience et notre raison, cette même autorité ne représente plus qu'un moment dépassé de l'évolution et qu'elle n'a de raison d'être que dans un nouveau progrès. Le libre examen à son égard n'est pas seulement un droit : c'est un devoir.

La vérité nouvelle que le libre examen découvre est plus ancienne et plus vénérable que la plus vénérable autorité. Après ses années d'école et d'apprentissage, l'homme est appelé par le sérieux même de la vie à reviser les opinions de ses maîtres, à n'accepter l'héritage du passé que sous bénéfice d'inventaire, à agir sur les institutions de son pays en vue de les mieux disposer pour le bien commun. Ainsi vont les affaires humaines; elles ne marchent jamais mieux que lorsqu'elles sont soustraites aux violences contraires d'une superstition qui immobilise l'autorité, ou d'une révolte qui la détruit. Les générations nouvelles qui l'ont subie, l'exercent à leur tour, et si elles ont véritablement profité de l'expérience de leurs aînés, elles l'exerceront d'une façon plus raisonnable et plus utile.

Il faut conclure. L'autorité, selon sa véritable notion, est et ne peut être que relative.

III

DE L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE RELIGION

Cette théorie de la genèse naturelle et de la fonction sociale de l'autorité sera facilement admise pour le cours ordinaire des choses humaines en général. Mais s'agit-il de la religion, on s'arrête, on proteste. On postule pour elle une autorité d'une autre espèce et d'une autre origine, sans laquelle, dit-on, la religion ne se peut maintenir. Les diverses orthodoxies religieuses diffèrent sur la forme, sur le siège de l'autorité : les unes la mettent dans la Bible, les autres dans l'Eglise; mais elles s'accordent sur sa nature.

Toutes réclament, pour l'autorité qu'elles ont constituée dans leur sein, le caractère d'une autorité divine. Surnaturelle par son institution, elle sera infaillible dans son enseignement et dans ses décrets. Ce dogme devient le fondement et la garantie de tous les autres. La méthode d'autorité se relève, et la religion, à l'abri de tous les orages, reste immobile au milieu de la mobilité universelle.

Ainsi du moins se trouve nettement circonscrite et définie la question qui fait l'objet de notre étude. Il ne s'agit pas d'une de ces autorités naturelles, historiques et humaines qui naissent de la force même des choses et se modifient suivant l'évolution de la raison et de la conscience, dont elles acceptent ou subissent le contrôle. Que dans les sociétés religieuses et particulièrement dans l'Eglise chrétienne se soient organisées des autorités de cet ordre pour exercer la même fonction tutélaire et pédagogique, répondre aux mêmes besoins et tendre à la même fin, à l'autonomie spirituelle des croyants, rien n'est plus naturel ni plus facile à concevoir et à justifier.

Qui donc à ce point de vue voudrait nier l'action de l'Eglise et de la Bible ? Sans doute, il faut ici faire des réserves ; rien de ce qui se passe dans l'histoire n'est parfait ; l'ombre et la lumière s'y mêlent et s'y combattent toujours. La famille elle-même, qui est la plus douce et la plus sainte des institutions, a pu être un instrument de tyrannie. Mais, à tout prendre et en fait, où trouverez-vous une plus haute et plus universelle école de respect et de vertu que l'Eglise, un moyen de réconfort et de consolation plus efficace que la communion des frères, un abri tutélaire plus sûr pour les âmes encore mineures ? Et quel rôle historique comparable à celui de l'Eglise dans l'histoire de la civilisation européenne ? D'autre part, que dirons-nous de la Bible qui ne soit au-dessous de la réalité !

C'est le livre par excellence, la lumière des consciences, le pain des âmes, le ferment de toutes les réformes. C'est la lampe suspendue aux voûtes du sanctuaire pour éclairer tous ceux qui cherchent Dieu. Aux destinées de la Bible sont attachées les destinées de la sainteté sur la terre.

Le christianisme ne peut se réaliser ni se propager sans l'Eglise; l'Eglise ne peut vivre sans la Bible, source première et norme classique de la vie religieuse qui se manifeste dans l'Eglise elle-même.

Ce sont là des puissances de fait, des autorités historiques, qui, dans leur ordre, ne sont pas nées autrement, ne se maintiennent pas ou n'agissent pas d'une autre manière que les institutions politiques ou pédagogiques dans l'ordre civil et la culture générale.

Mais de même qu'autrefois, pour mieux défendre le pouvoir des monarques, une école politique, ne se contentant pas de reconnaître leur droit naturel, prétendit revêtir leur pouvoir d'un droit surnaturel et divin, de même la dogmatique des anciens docteurs a arraché l'Eglise et la Bible à l'histoire, méconnu leur caractère relatif et conditionné, et elle les a érigées en autorités immédiatement divines et en oracles infaillibles. Dès lors, l'Eglise ou la Bible n'ont plus été seulement les institutrices qui aident l'enfant à découvrir lui-même la vérité et à la posséder ensuite en lui, elles ont été la forme et la matière de la vérité même. De moyens naturellement disposés pour mener à la foi, elles sont devenues les premiers objets de la foi. Le premier et souvent l'unique article du *credo* de plus d'un chrétien, c'est de croire à l'Eglise ou de croire à la Bible. En toute rigueur, cela dispense des autres, puisque les autres sont contenus dans celui-là et en dépendent.

Ainsi se sont formulés et établis les dogmes fondamentaux du système catholique et du vieux système protestant : l'autorité surnaturelle de l'Eglise et l'autorité surnaturelle de la Bible, amenant comme conséquence inévitable l'infaillibilité de l'une et de l'autre. C'est l'examen critique de ces deux dogmes qui s'impose à nous.

Quelle méthode leur appliquerons-nous ? Une seule est aujourd'hui valable, celle que dicte l'esprit scientifique. Dans l'ordre des sciences morales, c'est la méthode historique et critique, comprenant à la fois le témoignage de la psychologie et de l'histoire. Y a-t-il dans le cours de l'évolution historique quelque trace de l'institution surnaturelle d'une autorité extérieure et infaillible avec mission de régenter tous les esprits religieux ? Comment se sont formés les dogmes qui font de cette institution divine le premier article de la foi chrétienne ? Ce sont là des questions de fait qui relèvent avant tout de l'histoire.

On écartera donc dès l'entrée tous les arguments *a priori*, abstraits ou utilitaires qui encombrent ce sujet, comme ceux-ci : Dieu ayant donné une révélation surnaturelle aux hommes a dû instituer une autorité surnaturelle également pour la conserver sans altération et l'interpréter sans erreur ; ou bien : la plus grande partie de notre savoir provient du témoignage des autres ; nous vivons de l'autorité ; donc il *doit* y avoir une autorité infaillible pour nous apprendre la vérité religieuse ; ou encore : les bienfaits de l'Eglise et les effets de la Bible sont excellents, donc *il faut* que l'Eglise ou la Bible ou toutes les deux ensemble aient été instituées par un acte miraculeux de Dieu même. Il suffit d'analyser de telles argumentations pour voir ou qu'elles tournent dans un cercle vicieux, supposent ce qu'il faudrait démontrer, ou qu'elles sont insuffisantes, parce qu'il y a une distance infinie entre les prémisses et la conclusion.

A plus forte raison, on négligera l'argument politique auquel le nom de Joseph de Maistre reste attaché et dans lequel se résume tout son fameux livre *Du Pape* : Il ne s'agit pas de savoir si le pape est infaillible, mais s'il doit l'être; il n'y a pas de religion sans église; il n'y a point d'église sans gouvernement; il n'y a point de gouvernement sans un pouvoir souverain, qui met fin à tous les litiges et à tous les débats d'une manière définitive et sans appel. C'est confondre l'infaillibilité de droit avec la souveraineté de fait; c'est faire de la vérité religieuse une fiction politique. C'est professer ouvertement qu'il n'y a ni droit pour la conscience, ni vérité pour la raison. Les esprits politiques peuvent admirer ces raisonnements et s'en servir; aucun esprit philosophique ne s'inclinera jamais devant eux. Contre le fait brutal qui l'écrase, la raison élève une protestation qui ne se prescrit jamais.

Tout dogme a d'ailleurs une histoire : cette histoire, en l'expliquant, le juge : *Die Geschichte ist ein Gericht*. Il y a, dans l'histoire d'une doctrine, une dialectique immanente qui en fait saillir successivement tous les aspects, en déduit toutes les conséquences, en fait éclater toutes les contradictions, en sorte qu'il suffit de la suivre pour apprendre comment un système, une institution, un dogme se sont formés et pour nous permettre d'en apprécier la valeur.

Telle est la méthode que nous appliquerons au problème de l'autorité en matière religieuse. Les deux premiers livres de cet ouvrage seront consacrés à l'histoire du dogme catholique et du dogme protestant de l'autorité. Dans le troisième, nous nous demanderons si la nature même du christianisme n'exclut pas tout régime d'autorité, si les formes autoritaires qu'il a revêtues jusqu'ici ne sont pas, dans les premières périodes de son histoire,

des survivances des religions antiques qu'il avait cru abolir et remplacer; enfin si la religion de l'esprit ne doit pas être par cela même la religion de la foi personnelle et de la liberté (1).

(1) 2e épît. aux Corinth. III, 6 et 17. — Voir : DESCARTES : Le Discours de la méthode, 1635. SCHLEIERMACHER : Monologues, 1800, trad. franç. de L. Segond, 2e édit, 1868; Der christl. Glaube. Einleit. 3e Ausg., 1835. J. G. FICHTE : Die Bestimmung des Menschen; Edit. 1845; trad. franç. de Barchou de Penhoën, en 1836, sous le titre : *La destination de l'homme.* KETTELER, évêque de Mayence : Freiheit, Autoritæt u. Kirche, 3e édit 1864.

LIVRE PREMIER

LE DOGME CATHOLIQUE DE L'AUTORITÉ

CHAPITRE PREMIER

LA DÉFINITION DU DOGME

Le dogme catholique de l'autorité a mis seize siècles environ à se constituer et à se définir. Les contemporains d'Irénée et de Tertullien le virent naître ; nous l'avons vu s'achever de nos jours au concile du Vatican. Dans ce long travail se condense et se résume l'évolution même de l'Eglise catholique tout entière.

Il est loisible à chacun de discerner, dans cette œuvre de l'histoire, une œuvre divine ; mais alors même, on devra convenir que les voies de la Providence coïncident et se confondent cette fois avec l'action des causes historiques qui n'ont cessé, durant ce grand laps de temps, de dérouler leurs conséquences naturelles. Le miracle ou le mystère ne sont ici nulle part, et un autre Montesquieu n'aurait pas plus de peine à nous expliquer la destinée singulière de la Rome des papes, que le premier n'en a trouvé à nous faire comprendre la grandeur et la décadence non moins étonnantes de celle des rois, des consuls et des Césars. A défaut du génie, nous croyons

que l'étude attentive et patiente des événements et des textes, considérés dans leur progrès et leur enchaînement, y peut suffire.

I

LA FORMULE DU DOGME

Tout en s'accordant à professer le principe général de l'autorité infaillible de l'Eglise et de sa tradition, les catholiques étaient profondément divisés, avant le concile de 1870, par la question de savoir où était le siège de ce principe et quel en était l'organe.

Depuis la fin du Moyen Age, trois écoles se partageaient les théologiens et les jurisconsultes de l'Eglise. Les uns suivaient la doctrine de l'Université de Paris au xve siècle et des conciles de Pise, de Constance et de Bâle ; ils mettaient l'autorité suprême dans le concile général et lui reconnaissaient le droit de censurer les papes et même, le cas échéant, de les déposer pour cause de scandale et d'hérésie (1). Plus modérés et plus conciliants, ne vou-

(1) Il y a eu deux gallicanismes ; celui de Pierre d'Ailly, de Gerson, de l'Université de Paris, de l'Assemblée de Bourges, de 1439, et celui de Thomassin, de Bossuet et de l'Assemblée du Clergé de 1682. Le premier est bien plus radical que le second. Non seulement les conciles de Pise et de Constance jugèrent et déposèrent des papes, mais ils érigèrent en principe que par *droit naturel, divin et canonique*, le pape reste soumis au concile général qui a le pouvoir de le juger et de le condamner. Bien plus : l'autorité de l'Eglise et des conciles reste entière, même sans pape. GERSON : Opera, edit. Dupin, 1706, II, De Unitate ecclesiastica ; De auferibilitate Papæ. NICOLAS DE CUSA : De Concordantia catholica, 1437. — V. LENFANT : Hist. du Concile de Pise et Hist du Concile de Constance, 1724 et 1727. — VON DER HART : Hist. Concil. Const. — BOURGEOIS DU CHASTENET : Nouv.

lant point surtout s'exposer au danger de rompre avec le siège romain, ni méconnaître la prérogative de ceux qu'ils croyaient être les successeurs de Pierre, les gallicans, comme Bossuet, plaçaient l'autorité, non dans le concile seul, ni dans le pape seul, mais dans leur accord définitif et nécessaire. Cette collaboration et cette harmonie représentaient à leurs yeux l'unité totale et pleine de l'Eglise catholique, à qui seule la promesse de l'infaillibilité avait été faite (1). Enfin, la troisième école, l'école ultramontaine,

Hist. du Conc. de Constance, 1718. — WESSENBERG : Die grossen kirchl. Versammlungen d. 15. und 16. Jahrh. 1840. — HEFELE : Concilien-geschichte, 2e éd. 1873.— CH. SCHMIDT: Art. *Pierre d'Ailly*, dans l'Encyclopédie des sciences relig. 1877 ; Précis de l'hist. de l'Egl. au Moy. Age, 1885. — E. CUNITZ : Art. *Gerson*, ibid. E. CHASTEL : Hist. du christianisme ; Moyen-Age, III, 1882.

(1) C'est la thèse de l'Assemblée du Clergé de France, 1682. La quatrième déclaration de cette assemblée soumet expressément l'usage de la puissance apostolique à la règle des anciens canons de l'Eglise et la quatrième est ainsi conçue : *Quoique le pape ait la principale part dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les églises et chaque église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne.*

Ces maximes gallicanes furent encore affirmées avec énergie par le synode de Pistoie (1786). Le pape Pie VI reproduisit dans la Constitution *Auctorem fidei*, les condamnations dont ses prédécesseurs Innocent XI, dès 1682, et Alexandre VIII en 1698, les avaient déjà frappés. *Multo fortius exigit a nobis pastoralis sollicitudo recentem horum (actorum) factam in synodo tot vitiis affectam adoptionem, velut temerariam scandalosam, ac presertim huic apostolicæ sedi summopere injuriosam, reprobare ac damnare prout eam, præsenti hac nostra constitutione, reprobamus et damnamus, ac pro reprobata ac damnata haberi volumus.*

La politique du Siège Romain depuis le Concile de Trente a été d'écarter toute doctrine contraire à la souveraineté absolue et l'infaillibilité personnelle du pape, et de faire régner et triompher celle-ci

dont Joseph de Maistre et Louis Veuillot ont été les plus fougueux apôtres durant la première moitié de notre siècle, mettait le pape au-dessus du concile général, anathématisait le gallicanisme de Bossuet et revendiquait pour la personne du vicaire du Christ seul le privilège surnaturel de l'infaillibilité, le droit et le pouvoir de définir la foi et de décider de toutes les controverses.

Ainsi se trouvaient en présence trois conceptions de l'Eglise et de son gouvernement. D'après la première, l'Eglise était une république aristocratique (corps des évêques), dont le président pouvait être nommé et révoqué au besoin par le Concile général, représentation authentique du corps entier. Suivant la seconde, c'était une monarchie constitutionnelle où la loi résultait du consentement et de l'accord des deux branches du pouvoir. Suivant la troisième enfin, c'était une monarchie absolue, dans laquelle tous les droits et tous les pouvoirs étaient concentrés dans la personne du souverain et en découlaient.

Cette dernière doctrine devait finalement triompher, parce qu'elle était dans la logique du principe générateur du catholicisme romain.

Sans doute les premiers siècles de l'Eglise l'ont totalement ignorée, bien que Cyprien et Augustin en aient posé les prémisses, sans le savoir, dans leur théorie de la *Chaire de Saint Pierre*. Mais elle s'affirme, on sait avec quelle puissance et quel éclat, dans les programmes théocratiques de Grégoire VII, d'Innocent III et de Boniface VIII (1). Si elle subit une éclipse dans la crise de la

en fait, avant de les faire proclamer en droit. Le résultat final était inévitable.

(1) Grégoire VII, Lettres. Il ne réclamait pas seulement l'infaillibilité et la souveraineté absolue sur la terre entière, mais encore

papauté au XV[e] siècle, elle ne tarde pas à se relever au XVI[e] et trouve alors dans la Compagnie de Jésus l'admirable milice qui, en théorie et en fait, lui donnera la victoire. Désormais tout va la servir, aussi bien les attaques impuissantes de ses adversaires que les apologies de ses avocats. Entre le concile et la papauté, la lutte était inégale.

L'un est intermittent ; l'autre est toujours là. Dès que le pape eut seul le droit de convoquer le Concile et d'en interpréter les décisions, il en devint le maître. Il n'eut qu'à laisser agir le droit d'arbitre souverain et d'interprète suprême de la pensée de l'Eglise, que le Concile de Trente lui avait reconnu. La curie romaine se garda prudemment de poser avant l'heure la question dogmatique de l'infaillibilité. Elle laissa le fait et l'habitude créer le droit et le dogme. Elle se bornait à condamner rigoureusement les derniers tenants de la doctrine contraire, en les obligeant à la renier ou à se taire. Ainsi le monde s'habituait à regarder à Rome comme à la source de l'autorité divine dans l'Eglise. Quiconque refuse d'en accepter les arrêts se trouve bientôt retranché de la com-

pour la personne du pape, une pleine sainteté. C'était logique et psychologique. Les infaillibilistes abandonnèrent plus tard ce dernier postulat, par crainte sans doute que la vie de certains papes ne contredit trop brutalement le dogme entier. Et cependant, comment comprendre l'exercice d'un tel pouvoir sur l'humanité entière et une infaillibilité d'inspiration complète sans la sainteté ? BONIFACE VIII : Bulle *Unam sanctam ecclesiam*. — THOMAS D'AQUIN a développé les principaux attributs du pape. *Summus Pontifex, caput ecclesiæ, cura ecclesiæ universalis, plenitudo potestatis, potestas determinandi novum symbolum* (Summa theol., sec. sec. quæst. I, art. 10) — BELLARMIN : De summo Pontifice capite totius militantis ecclesiæ, dans les Disputationes. — Catechismus romanus de Pie V. Tels sont les principaux précurseurs du dogme de l'infaillibilité.

munion catholique. En 1854, Pie IX fit un premier essai de son pouvoir. Il consulta les évêques sans les réunir pour délibérer, et puis, de sa propre autorité pontificale, ajouta un nouveau dogme, le dogme de l'Immaculée-Conception de la Vierge, au *Credo* de l'Eglise. Les protestations furent vives, mais rares et impuissantes. Les temps étaient mûrs. Celui qui exerçait un tel pouvoir devait le posséder en droit. Il était possible et il devenait nécessaire de définir enfin cette autorité souveraine et de la faire reconnaître par l'Eglise tout entière. La proclamation du dogme dans un concile œcuménique devait être l'abdication solennelle des droits et des pouvoirs de ce dernier entre les mains de la papauté. C'est pour cela qu'en 1870, fut convoqué le Concile du Vatican, d'où le dogme de l'infaillibilité personnelle du pape est sorti.

L'autorité infaillible du concile créa infailliblement l'autorité infaillible du pape, et du même coup elle en est morte. Il ne saurait y avoir deux infaillibilités dans l'Eglise. Dans les questions qui regardent la foi et les mœurs, le pape a l'autorité souveraine en dehors du concile. Le concile sans le pape n'aurait aucune autorité. L'appel au concile si fréquent dans les siècles passés est devenu un non-sens. Le convoquer est un luxe inutile.

Le décret sur l'infaillibilité du pape fut voté le 18 juillet 1870 à l'unanimité des membres présents du concile, moins deux voix. Les autres opposants avaient préféré s'éloigner de Rome. Voici la formule définitive :

« Conformément à la tradition suivie fidèlement depuis le commencement de la foi chrétienne, avec l'approbation du saint concile, nous enseignons et définissons ceci pour *dogme divinement révélé :*

« Le Pontife romain, quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, accomplissant l'office de Pasteur et de

Docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, un point de doctrine touchant la foi et les mœurs, obligatoire pour l'Eglise entière, le Pontife romain, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du Bienheureux Pierre, jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a doté son Eglise lorsqu'il s'agit de définir la doctrine sur la foi ou les mœurs. Les définitions du Pontife romain sont donc irréformables par elles-mêmes, et non rendues telles par le consentement de l'Eglise. Si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — est assez présomptueux pour contredire à notre définition, qu'il soit anathème (1). »

(1) Concilii Vat. Sessio IV, cap. 4 : de infaillibili Pontificis Romani Magisterio : *Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : Romanum pontificem quum ex cathedra loquitur, id est quum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiæ irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumpserit, anathema sit !*

Ibid. Sessio IV, cap. 3 Docemus : *Romanum Pontificem habere lo-sum et supremam potestatem jurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent, et non tantum habere potiores partes, sed totam plenitudinem hujus supremiæ potestatis et hanc ejus esse potestatem ordinariam et immediatam sive in omnes et singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles. — Si quis contradixerit, anathema sit !*

Il est difficile de ne pas donner raison à l'exégèse des Jésuites qui tirent de ces textes la conclusion que toutes les décisions du pape, tant sur les choses civiles et religieuses que sur la direction des

A côté de ce décret, il convient de placer le décret parallèle du même Concile sur la juridiction du pape :

« Le Pontife romain n'a pas seulement un office d'inspection ou de direction, mais encore une pleine et suprême puissance de juridiction sur l'Eglise universelle, non seulement dans les choses qui regardent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui concernent la discipline et le gouvernement de l'Eglise dans tout l'univers. Non seulement il possède les plus hautes parties de cette puissance, mais il en a la plénitude. Et cette sienne puissance est ordinaire et immédiate, tant sur toutes les Eglises en général, et sur chaque Eglise en particulier, que sur chaque pasteur et sur tous les fidèles de quelque rite ou dignité qu'ils soient. Si quelqu'un le nie, qu'il soit anathème ! »

Du rapprochement de ces deux textes ressort avec une clarté parfaite la pensée du Concile du Vatican. Le premier définit l'autorité dogmatique du suprême Docteur de l'Eglise ; le second explique la souveraineté absolue du Pasteur. On ne peut mettre en doute les décisions de l'un sans tomber dans l'hérésie, ni se dérober, sans tomber dans la révolte, à l'obéissance toujours due à l'autre. Il ne suffirait pas d'adhérer aux définitions ou aux commandements que le siège apostolique a donnés dans le passé, il faut encore être prêt à accepter tout ce qu'il

Eglises particulières et même sur la nécessité du pouvoir temporel de la papauté, sont d'autorité divine, non moins que les définitions dogmatiques, et doivent être reçues de tous les fidèles comme liant l'intelligence, la conscience et la volonté. — Voir le *P. Paul von Hœnsbrœck* : Der Kirchenstaat in seiner dogmatischen und historischen Bedeutung, 1889. — L'auteur a trouvé le joug trop lourd et l'a secoué depuis. — Mais sa démonstration n'en est pas moins irréfragable.

conseillera ou décidera dans l'avenir. Ainsi l'ont décrété récemment Pie IX et Léon XIII : ...« Dans le cours si difficile des choses, les fidèles catholiques, s'ils veulent bien nous écouter, comme ils y sont tenus, verront quels sont les devoirs de chacun, tant dans les opinions qu'ils doivent tenir que dans les choses qu'ils doivent faire. Pour la manière de penser, il est nécessaire qu'ils embrassent et retiennent fermement tout ce que les Pontifes romains leur ont transmis ou leur transmettront encore, et qu'ils en fassent une profession publique toutes les fois que les circonstances le réclameront. En particulier et nommément pour ce qu'on nomme « les libertés modernes », ils doivent s'en tenir au jugement du Siège apostolique, et chaque fidèle est tenu de penser là-dessus ce que le Saint-Siège pense lui-même (1) ».

II

LE SENS DU DOGME

Il semble difficile de contester le sens ou la portée d'un dogme formulé avec cette précision juridique. Rien de ce qui intéresse la vie du chrétien ou de l'Eglise n'est hors de lui. Dès lors, à quoi peut servir de discuter lon-

(1) LÉON XIII. Encycl. : *Immortale Dei*, 1885.

Non absimili modo Pius IX, ut sese opportunitas dedit, ex opinionibus falsis quæ maxime valere cœpissent plures notavit easdemque postea in unum cogi jussit (Syllabus) *ut in tanta errorum collusione haberent catholici homines quod sine offensione sequerentur... Itaque in tam difficili rerum cursu catholici homines, si nos ut oportet audierint, facile videbunt quæ sua cujusque sint tam in opinionibus quam in factis officia.* ET IN OPINANDO QUIDEM QUÆCUMQUE PONTIFICES ROMANI TRADIDERINT VEL TRADITURI SINT, SINGULA NECESSE EST ET TENERE JUDICIO

guement comme on l'a fait sur les mots *ex cathedra* ou autres conditions de l'infaillibilité pontificale? De savoir si le pape parle *ex cathedra* ou *non*, c'est-à-dire en sa qualité de Docteur ou de Pasteur universel, c'est un point qui n'est jamais laissé au jugement du sens individuel. Dès qu'un catholique fidèle conçoit un doute là-dessus, son premier et sacré devoir est, non pas d'en tirer un prétexte pour ne pas obéir, mais d'en référer au Siège romain lui-même, qui demeure ici comme en tout le reste, seul et souverain juge. Aucune opposition d'aucune sorte ne peut trouver dans la formule du dogme un point d'appui légitime. Certes, les papes peuvent sur des points indifférents à leur autorité laisser subsister, et ils laissent en fait subsister dans l'Eglise ou l'Ecole, une certaine liberté. Mais ce n'est pas une liberté fondée en droit, je veux dire dans la dignité de l'esprit ou de la conscience. Elle n'existe jamais que sur les points et dans les limites où il plaît au Siège romain de la tolérer.

Ne pouvant plus contester le caractère absolu du dogme, les catholiques libéraux s'efforcent de l'annuler en le réduisant à un pur symbole. A les entendre, la personne du pape parlant *ex cathedra*, n'aurait qu'une valeur représentative. La proclamation de son infaillibilité n'aurait rien changé dans l'Eglise. La voix pontificale ne serait jamais que l'écho de la voix de la chrétienté catholique. C'est dans celle-ci que résiderait essentiellement l'inspiration infaillible. Le pape serait l'aiguille extérieure qui marque l'heure au cadran de l'Eglise, mais qui, en réalité, est mue elle-même par des ressorts plus cachés,

STABILI COMPREHENSA ET PALAM, QUOTIES RES POSTULAVERIT, PROFITERI AC NOMINATIM DE IIS QUAS LIBERTATES VOCANT NOVISSIMO TEMPORE QUÆSITAS OPORTET APOSTOLICÆ SEDIS STARE JUDICIO ET QUOD IPSA SENSERIT IDEM SENTIRE SINGULOS, ETC.

par les mouvements mystérieux et profonds qui naissent et se suivent dans la conscience générale du corps entier. L'Eglise n'obéit au pape qu'en apparence; c'est le pape qui obéit en réalité à l'âme de l'Eglise.

L'identification du pape et de l'Eglise se trouve ainsi posée à la fois par les libéraux et par les ultramontains. Les uns s'en servent pour annuler le pape; les autres pour annuler l'Eglise.

La vérité du dogme se trouve chez ces derniers. Pour la faire éclater à tous les yeux, ils n'ont qu'à rappeler ce membre de phrase du décret : *Pontificis romani definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiæ irreformabiles*. D'où il appert, que l'infaillibilité du pape est bien personnelle, indépendante et absolue. Cette séparation du pape et de l'Eglise, de la tête et du corps, est même la grande nouveauté du Concile du Vatican et sans doute la plus dangereuse. C'est par là que le concile rompt avec la tradition antérieure et ouvre une ère nouvelle dans l'évolution historique du catholicisme.

Rétablissons donc contre tous les subterfuges l'intégrité d'un dogme que des consciences timides ne peuvent se résoudre ni à repousser ni à accepter pleinement. Le pape ne dépend que de Dieu. C'est de Dieu immédiatement qu'il tire ses lumières, ses grâces et ses pouvoirs, qu'il transmet ensuite, avec une autorité divine, aux évêques et, par eux, à l'Eglise entière. Vouloir renverser l'ordre de cette hiérarchie, faire dépendre la vie et la foi de l'Eglise, du Saint-Esprit par voie directe et communication immédiate, en sorte que l'inspiration du pape ne serait qu'une inspiration dérivée, c'est détruire de fond en comble le nouveau dogme. Le Saint-Esprit n'est pas dans le pape parce qu'il est d'abord dans l'Eglise, comme puissance invisible et immanente; il n'est dans l'Eglise

que par l'intermédiaire et par la présence visible du pape (1). Comme la grâce est liée à la matière visible du sacrement, de même le don de l'Esprit est lié à la personne du Souverain Pontife. Son infaillibilité personnelle qui arrive historiquement comme le couronnement de l'édifice, en devient dogmatiquement l'assise fondamentale. On n'est en communion avec l'Eglise qu'en restant dans la communion du pape. Si, par impossible, le corps entier de l'Eglise, c'est-à-dire la totalité des évêques, des prêtres et des fidèles venait à se séparer du pape et à rejeter ses définitions et ses ordres, ce n'est pas le pape qui serait dans l'erreur, c'est l'Eglise elle-même qui serait hors de la vérité.

Les canonistes romains ont d'ailleurs déduit avec une logique invincible toutes les conséquences pratiques qui découlent de la formule du dogme. Aucune issue n'est laissée ouverte à ceux qui voudraient s'y soustraire. Voici ce qui est enseigné, dans les cours de droit canonique, à l'Université romaine, avec et sous l'autorité du Pape :

Au Pontife romain sont dus par tous les catholiques l'honneur et l'obéissance, quand même — ce qu'à Dieu ne plaise — ce pontife serait un méchant homme (2).

C'est une erreur de prétendre que la puissance du pape puisse être liée par les canons du droit ecclésiastique, par les coutumes et les institutions de l'Eglise ; le pape

(1) PEZZANI. Codex S. Ecclesiæ romanæ, 1893. Canon 35, p. 96 : *Fundamentum enim sustinet domum, non domus fundamentum. Petrus autem est Ecclesiæ fundamentum. Est ergo Petri fides quæ Ecclesiæ fidem sustinet non e contra.*

(2) PEZZANI : Codex S. Eccl. rom. can. 29 : *Romano Pontifici ab omnibus honor et obedientia debetur, etiam si malus sit, quod Deus avertat.*

est au-dessus du droit canonique. Quant au droit divin ou naturel, sans doute le pape ne peut s'en affranchir, mais il en demeure l'interprète suprême et infaillible, en sorte, qu'en fait, on ne peut jamais être en droit de les lui opposer. De même il serait oiseux ou même ridicule de lui opposer les Saintes Ecritures et la tradition catholique, puisqu'il en possède seul la clef, c'est-à-dire l'interprétation authentique et légitime (1).

Le Pontife romain a une pleine autorité sur tous les Conciles, même sur les œcuméniques.

Quand il fait un Concordat avec le chef d'un Etat politique, ce Concordat n'est pas le moins du monde un contrat synallagmatique et égal des deux parts. Le prince est tenu de s'y conformer, parce que son devoir de chrétien est d'obéir au Saint-Siège. Mais le pape, en acceptant un Concordat, fait une concession purement gracieuse et toujours révocable, dés que cette concession peut tourner au détriment de l'Eglise ou simplement cesse d'avoir pour elle quelque utilité (2).

Même en fait d'opinions qui ne concernent ni le dogme ni la morale, c'est une obligation stricte que de recevoir et de professer, le cas échéant, toutes les instructions et directions passées, présentes ou futures des souverains Pontifes. Et ce ne serait pas assez que d'y obtempérer extérieurement en gardant le silence et le respect. La

(1) Ibid. Can. 33 : *Romanus Pontifex qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, est supra jus canonicum.* — Le pape a le droit de désigner, s'il lui plaît, son successeur (Can. 48). Et encore, Can. 30 : *R. Pontifex leges pro tota ecclesia condere et confirmare potest, vel conditas certo et authentico sensu declarare, vel illas relaxare, vel etiam abrogare.*

(2) Ibid. Can. 34 et comment.

seule obéissance religieuse et valable, c'est une obéissance intérieure, celle du cœur (1).

Lorsque la foi n'est plus que la soumission à une autorité extérieure, la théologie se réduit nécessairement à la rédaction d'un Code de droit canonique. Une discussion s'élève-t-elle encore dans l'Eglise, les partis en lutte cessent bientôt d'argumenter et cherchent à provoquer une décision de la Cour de Rome, qui écrasera l'adversaire et mettra fin à la dispute. La vérité religieuse n'est pas affaire de science et de raison, mais de politique et de diplomatie.

Dans le système romain, il serait désormais impossible de trouver le moindre point d'appui pour une opposition constitutionnelle à la souveraineté du pape. Le gouvernement du pape étant le gouvernement de Dieu, est nécessairement absolu. Le fond du dogme du Vatican, c'est la théocratie (2).

Si la parole du pape est la source de la vérité, du droit, du salut des individus et des peuples, si ses prescriptions doivent faire loi, par cela seul qu'elles viennent et portent son sceau, il est évident qu'aucun sentiment humain,

(1) Ibid. Can. 29, p. 81 : *Nec sufficit ut obedientia sit externa, sed etiam interna esse debet, neque contenta obsequioso silentio.* — Pie IX. Constitutio. *Quanta cura* 1864 : *Atque silentio prœterire non possumus eorum audaciam qui, sanam non sustinentes doctrinam, contendunt illis apostolicæ sedis judiciis et decretis quorum objectum ad bonum generale ecclesiæ ejusdemque jura ac disciplinam spectare declaratur, dummodo fidei morumque dogmata non attingat, posse assensum et obedientiam detrectari absque peccato et absque ulla catholicæ professionis jactura.*

(2) Ibid. Can. 40 : *Pontifex Romanus a nemine judicatur. Ipse suam causam judicat.* — Can. 49 : *Ejectionem Pontificis R. Dominus sibi reservavit.*

aucune démonstration, aucun cri de la conscience, aucune réclamation d'humanité ou de patriotisme ne pèsera le poids d'un fêtu contre la moindre des décrétales.

Le dogme de l'infaillibilité du pape est bien autre chose qu'une théorie théologique. La papauté divinisée est un gouvernement de fait, qui a ses organes, ses fonctionnaires, sa cour, ses magistrats. Du même coup, la curie romaine est élevée de l'ordre politique à l'ordre surnaturel et divin, pour servir d'organe au pouvoir le plus illimité que le monde ait jamais connu.

Il est très remarquable que la même année qui a vu porter au comble la puissance spirituelle des papes a vu finir leur pouvoir temporel. Depuis le XVIe siècle, d'ailleurs, un mouvement continu d'émancipation mettait la politique des Etats modernes, la science, l'éducation et la vie civile hors de la tutelle effective de l'Eglise. Dans l'ordre temporel, la prétention de la théocratie romaine reste à peu près inoffensive, grâce à l'impuissance matérielle du pape. Mais elle n'en subsiste pas moins comme autorité métaphysique et morale, dont l'action est encore d'une portée immense. A ce titre, elle relève de la discussion, et c'est la discussion qui constitue pour elle le plus grave danger. Elle ne saurait s'y soustraire, et elle ne peut la soutenir. Une autorité qui discute cesse d'être une autorité absolue, puisque le seul fait de discuter et de donner des arguments, c'est reconnaître au-dessus d'elle le tribunal même de la raison.

Telle est la contradiction où le dogme du Vatican a réduit la théologie catholique. Celle-ci ne peut essayer de le démontrer, sans le ruiner par cela même.

III

LA RACINE DU DOGME ET SES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS

Considéré isolément, le dogme de l'infaillibilité d'un seul homme auquel tous les autres sont obligés en conscience de soumettre la direction de leur pensée religieuse et la conduite de leur vie morale, reste incompréhensible et intolérable comme un défi au sens commun. Mais le dogme catholique s'explique très facilement au point de vue historique, si on l'étudie dans sa liaison profonde avec l'évolution antérieure de l'Eglise. Il en est l'aboutissement logique et la conclusion.

C'est dans la notion catholique de l'Eglise elle-même que le dogme nouveau a sa racine. Il en est sorti comme la plante sort du germe mis en terre. L'infaillibilité du pape n'est que l'expression dernière et la forme achevée de l'infaillibilité de l'Eglise. Que serait une infaillibilité abstraite qui n'aurait pas, pour s'exercer et régner dans es faits, un organe infaillible comme elle?

L'infaillibilité du pape dérive de celle de l'Eglise en droit et en fait.

En droit, la thèse est claire; un syllogisme suffit à l'établir. Si le Concile est infaillible, le Pape l'est aussi, car le Concile l'a déclaré tel. Si le Pape ne l'est pas, le Concile œcumenique ne l'est pas non plus, et, dans ce cas, l'autorité du Concile est détruite, et le système de l'autorité catholique s'écroule tout entier.

On comprend ainsi pourquoi le nouveau dogme, pour inouï qu'il parût être, triompha si aisément de ses adversaires. L'opposition qu'on lui fit au Vatican et dans

l'Eglise fut vaine, parce qu'elle était sans principe et sans base. Il ne restait aux Gallicans et aux Catholiques libéraux que des arguments de procédure. Ils s'en prenaient à des vices de forme, soit dans la convocation, soit dans les délibérations et les scrutins du Concile, armes débiles qui échappaient encore à leurs mains tremblantes, du moment que le Concile avait lui-même jugé ses opérations régulières. Les opposants se trouvaient ainsi réduits à l'alternative de se soumettre sans condition ou de persister dans l'attachement à leur sens individuel, principe du protestantisme et de toute hérésie. Il est logiquement impossible aujourd'hui de croire à l'infaillibilité de l'Eglise sans croire à celle de son chef, car la première n'a plus d'autre expression réelle que la seconde.

Le fait parle encore plus haut que le droit, et l'histoire plus fort que la logique.

Après avoir été, aux temps apostoliques, une pure démocratie, l'Eglise devint une grande fédération gouvernée par ses évêques : ce fut un régime aristocratique. Ensuite, la primauté de l'évêque de Rome en fit une monarchie, d'abord tempérée par les Conciles, puis, de plus en plus centralisée, omnipotente, enfin absolue. La même nécessité politique qui avait élevé l'évêque du second siècle au-dessus du Conseil des Anciens pour en faire le symbole et le représentant de l'unité de l'église locale, a élevé l'évêque de Rome au-dessus des autres évêques et en a fait la personnification et la tête de la catholicité tout entière. La personne du Souverain Pontife ne doit donc pas être considérée en elle-même comme une individualité empirique et ordinaire ; elle est essentiellement représentative et symbolique, comme la personne du prêtre à l'autel ou au confessionnal, comme la matière apparente dans le sacrement. Un mystère s'accomplit en elle dans

le moment qu'elle s'assied sur le siège de Pierre. Elle est la concentration de toute l'Eglise, comme l'Eglise, à son tour, dans toute sa hiérarchie et dans toute son étendue, n'est que le déploiement dans le temps et l'espace de ce qui est d'abord dans la personne même de son chef.

Le pape est le soleil dont les évêques et les prêtres sont les rayons pour porter jusqu'aux extrémités du corps de l'Eglise la lumière et la vie. Les évêques ne pourraient désormais contester la prérogative de la papauté sans ruiner du même coup la leur propre.

Ainsi, le dogme de l'infaillibilité personnelle du pape, par toutes ses racines, se ramène au dogme plus général de l'infaillibilité de l'Eglise. Il en est la forme nécessaire et suprême. Sans doute, cette forme annule et remplace les formes précédentes : autorité des évêques et des Conciles; et dans ce sens, il est vrai qu'elle a opéré dans l'Eglise un grand changement et même une révolution. Mais cette révolution s'est faite dans le même sens que les précédentes et a réussi en vertu de la même logique et pour les mêmes raisons. Le principe reste le même sous la variété mobile de ses manifestations, et ce principe réside en ceci que l'infaillibilité de l'Eglise ne peut s'exercer et apparaître qu'en sortant de l'abstraction et en s'incarnant, pour ainsi parler, dans un organe visible : prêtre, Concile ou pape (1).

(1) Voy. SCHERER. Etudes sur la litt. contemporaine, V. p. 341-361, la Papauté, l'Église et la Société moderne.

Voir : P. PITHOU : Les Libertés de l'Eglise Gallicane, 1594. THOMASSIN : Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise, 1678-79, et Dissertations sur les conciles. BOSSUET : Sermon sur l'unité de l'Eglise et la déclaration de 1682. FRAYSSINOUS : Les vrais principes de l'Eglise Gall., 1818. NIPPOLD : Handb. der neuesten Kirch.-

La notion d'Eglise, à son tour, se décompose en deux éléments. Elle est constituée d'un élément doctrinal, à savoir la tradition qui garde le dépôt surnaturel de la vérité divine, et qui doit justifier à la fois les droits que l'Eglise s'arroge, et la soumission absolue qu'elle réclame de tous à ses mystères et à ses préceptes. L'autre élément, organe d'action et d'administration dans l'Eglise, c'est l'épiscopat sans lequel la tradition doctrinale resterait incertaine et vacillante comme toute tradition humaine. Constitué en son essence, par la théorie de la succession apostolique, l'épiscopat forme à travers les siècles une chaine vivante, parallèle à celle de la tradition doctrinale et rattache sans interruption l'Eglise présente à ses origines surnaturelles, c'est-à-dire aux apôtres, au Christ et à Dieu.

Eglise, tradition, sacerdoce surnaturel, épiscopat, papauté, tels sont, dans l'ordre de leur généalogie historique, les éléments constitutifs du dogme catholique de l'autorité. On ne saurait bien comprendre ce dernier ni le juger en toute impartialité qu'en en suivant la longue genèse. Nous allons voir successivement les divers facteurs dont il est le fruit se développer dans l'histoire

geschichte, 2e édit. 1868. Maret : Défense de l'Eglise contre les accusations du P. Gratry. De Sura : Du Concile général et de la paix religieuse, 1869. Janus : Der Papst u. das Concil, 1869. P. Gratry : Lettres sur le pape Honorius, 1870. P. Perrone : Prælectiones theol., I et II. D. Guéranger : De la Monarchie pontificale à propos du livre de Mgr de Sura, 1870. Lord Acton *(trad. de l'anglais, par Reischl)* : Zur Geschichte des Vatik. Conc., 1871. A. Harnack : Dogmengeschichte, 1890, III, p. 565-653. Friedrich : Tagebuch, 2e édit. 1873. Gesch. des Vatik. Concils, 1877-87. De Pressensé : Le Concile du Vatican, 1872. H. M. Pezzani : Codex S. C. R. Ecclesiæ Romæ, 1893. Bellarmin : de summo pontifice. Joseph de Maistre : Du pape. — Acta et Decreta Concilii Vaticani, 1891 (Collectio Lacensis VII).

depuis leurs origines les plus lointaines jusqu'à leurs plus récentes conséquences, en commençant par la notion même de l'Eglise qui est la première en date et qui a engendré tous les autres.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE

I

LA NOTION CATHOLIQUE DE L'ÉGLISE

La notion de l'Eglise n'est pas seulement la pièce maîtresse du système catholique, c'est le catholicisme lui-même, il s'y condense et s'y résume tout entier.

Le propre de la conception catholique, c'est de nous présenter la religion elle-même comme une institution surnaturelle : l'institution d'un sacerdoce et d'une hiérarchie, c'est-à-dire d'une corporation visible et permanente, chargée par Dieu même d'enseigner aux hommes ce qu'ils doivent croire ou faire, et de les sauver. L'Eglise, c'est l'arche de la nouvelle alliance que Jésus-Christ, nouveau Noé, a construite de ses propres mains et confiée à un équipage d'élite pour recueillir les voyageurs et les nau-

fragés de la terre et les porter sûrement aux rives de l'éternité (1).

Dans ce dogme de l'Eglise, le réel et l'idéal, le fait et le droit, l'humain et le divin se trouvent non seulement conciliés, mais identifiés et inséparables. L'Eglise, c'est l'incarnation historique et visible de la vérité salutaire et de l'action rédemptrice de Dieu. Parler d'une Eglise invisible, devient un non sens; c'est dire que l'incarnation n'a pas eu lieu.

Les théologiens catholiques les plus profonds et les plus autorisés aiment à insister aujourd'hui sur le rapprochement et sur le parallèle entre l'incarnation de la divinité dans la personne du Christ et l'incarnation de la religion elle-même dans le corps de l'Eglise. La seconde est représentée comme la suite de la première qui se continue ainsi à travers les siècles. La Parole divine avait besoin d'un organe visible et d'un moyen humain pour se communiquer aux hommes. Comme le Christ, l'Eglise visible est donc engendrée et organisée par le Saint-Esprit au sein de l'humanité. C'est encore la Parole *faite chair;* c'est le Fils même de Dieu continuant, après sa résurrection, d'apparaître parmi les hommes sous une forme humaine qui se renouvelle et se rajeunit perpétuellement. Comme la personne du Christ, l'Eglise est divine et humaine à la fois. En elle, les deux natures se pénètrent et communient dans l'unité d'une vie et d'une action surnaturelles. L'élément divin, c'est l'âme de l'Eglise, qui sillonne et anime le corps entier, c'est-à-dire la masse humaine par elle-même inerte et passive.

A ce point de vue, rien n'est plus logique, ou ne devient plus naturel que le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise

(1) Tertullien.

ou l'axiome courant, que hors d'elle, il n'y a point de salut. Si l'Eglise n'est autre chose que l'institution de salut créée par Dieu pour arracher à la mort et à la damnation les hommes qui, par le péché originel, y sont tous nécessairement voués, il est bien clair que hors d'elle nul ne peut être sauvé. Et d'autre part, si l'Eglise est la vérité divine incarnée, comment pourrait-elle errer? Accuser l'Eglise d'erreur, c'est accuser Dieu même de se tromper ou de nous tromper; c'est dire que la vérité n'est pas la vérité (1).

Il y a deux définitions de l'Eglise catholique : une générale et une étroite.

Au sens général, l'Eglise est la société visible de tous ceux qui professent sa foi et qui participent à ses sacrements, dans l'obéissance due aux pasteurs légitimes et au Pontife romain. Mais considérée dans son essence intime et au sens étroit du mot, l'Eglise est avant tout l'ordre du sacerdoce et de la hiérarchie surnaturellement établi, héritier direct des droits et privilèges des apôtres. N'est-ce pas, en effet, aux apôtres qu'ont été faites les promesses, conférés les pouvoirs, confiée la mission d'enseigner et de sanctifier les hommes, ce qui est en propre la tâche et la fin de l'Eglise? Il y a donc véritable-

(1) J. A. Moehler : Symbolik oder Darstellung der dogmat. Gegensætze der Katholiken und Protestanten nach ihren œffentl. Bekenntnissschriften. 9e édit. 1884. Voy. le chap. sur l'Eglise. — Perrone : Théolog. dogmatique; Traité des lieux théolog., — de l'Eglise, tom. V de la trad. franç., pages 285 et suiv. : L'Eglise est une certaine continuation de l'Incarnation. En elle, le Christ, Dieu-homme, a voulu revivre et converser encore avec nous après son ascension au ciel..... C'est une société divine-humaine subsistant en unité par la communication réciproque des deux natures, l'élément divin pénétrant et sillonnant l'élément humain ».

ment deux Eglises dans l'Eglise : l'une enseignante et gouvernante, l'autre enseignée et gouvernée, l'une active et l'autre passive. C'est la distinction essentielle entre les clercs et les laïques (1).

Il y a cette différence entre la notion catholique de l'Eglise et la notion protestante, que d'après celle-ci, des vertus intérieures, comme la sincérité de la foi et la réalité de la conversion, seraient requises pour être membres de la véritable Eglise du Christ, tandis que les théologiens catholiques demandent simplement des marques extérieures, comme la profession de la vraie foi et la participation aux sacrements, qui sont de nature à pouvoir être perçues par les sens. La raison en est simple : si l'on requiert des vertus intimes, par conséquent invisibles et toujours incertaines, on ne peut plus savoir qui sont les vrais membres de l'Eglise, ni, par conséquent, où est la véritable Eglise. On arrive nécessairement à la distinction que font les hérétiques entre l'Eglise visible, qui peut être fausse et infidèle, et l'Eglise véritable, qui serait invisible. Comme il importe avant tout qu'il n'y ait ni doute ni incertitude sur le lieu et les personnes où réside la vraie Eglise, il est de toute néces-

(1) PERRONE, *ibid*, p. 294 : L'Eglise ne consiste pas dans la simple agrégation des fidèles, mais encore dans un ordre intime et essentiel..... L'Eglise a deux classes de membres : les clercs et les laïques. Elle se divise en assemblée enseignante et assemblée enseignée ; en assemblée qui gouverne et en assemblée qui est gouvernée ; l'une active et l'autre passive.

Ibid., page 307 : La hiérarchie est « l'ordre des chefs et des ministres institués de Dieu pour gouverner l'Eglise et pour sanctifier les hommes. En conséquence, la hiérarchie appartient à la constitution essentielle de l'Eglise ». *Ibid.*, p. 324 : L'Eglise vit et agit d'une façon surnaturelle, c'est-à-dire divine.

sité de ne requérir, pour la reconnaître, rien d'invisible ou d'occulte, par suite aussi rien de purement spirituel et moral.

« L'Eglise, dit Bellarmin, est un corps social organisé, aussi visible et palpable que le peuple romain, la république de Venise ou le royaume de France. » C'est un Etat véritable, auquel on appartient, comme à tout autre, par un lien extérieur et légal (1).

L'Eglise, comme tout Etat politique, comprend deux espèces de membres : des bons et des mauvais, des sujets dociles et des sujets rebelles ou impies (2). Ici comme ailleurs, il appartient aux chefs et aux détenteurs de l'au-

(1) Bellarmin : De eccles, milit., c. 2 : *Nostra sententia est ecclesiam unam et veram esse cœtum hominum ejusdem christianæ fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipue unius Christi in terris vicarii.* Bellarmin montre que, par les trois termes de cette définition, sont successivement et naturellement exclus de l'Eglise, les juifs, les infidèles, les hérétiques, les apostats, les excommuniés et les schismatiques. En revanche, tous les autres y sont inclus, même les scélérats et les impies. *Includuntur autem omnes alii etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes quod omnes aliæ requirunt internas virtutes, ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem, etsi credimus in ecclesia inveniri omnes virtutes fidem, spem, caritatem et cæt., tamen ut aliquis absolute dici possit pars veræ ecclesiæ, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem quæ senso ipso percipitur. Ecclesia est enim cœtus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est cœtus populi romani vel regnum Galliæ aut respublica Venetorum.*

(2) Catech. Rom. I, 10, 6 : *In ecclesia militanti duo sunt hominum genera, bonorum et improborum; et improbi quidem eorumdem sacramentorum participes eandemque quam boni fidem profitentur, vita ac moribus dissimiles.*

torité légitime de préserver les bons et de dompter les mauvais par des exhortations, des lois et des châtiments.

Si les Etats politiques se recrutent par la naissance, l'Eglise se recrute par le baptême. L'acte de baptême est la preuve extérieure qu'on lui appartient légalement. Un baptisé peut être un incrédule et un révolté : il n'en demeure pas moins le sujet de l'Eglise, et l'Eglise a toujours le droit de le réclamer.

Cette théorie repose sur le fait initial d'une institution surnaturelle. L'Eglise n'est pas l'effet de la loi psychologique et sociale qui veut que toute religion, vu qu'elle comprend un principe éminent de sociabilité, engendre, en se répandant, une société religieuse.

Non, l'Eglise est une création de Dieu. Comment, sans un miracle, la première réalisation du principe chrétien serait-elle adéquate à ce principe lui-même? Fondée sur un décret éternel, l'Eglise instituée par le Christ préexiste à tous ses membres.

C'est une entité métaphysique descendue du Ciel dans l'histoire, préparée et figurée dans l'Ancienne Alliance, régnant souverainement dans la Nouvelle. Telle est la doctrine de Cyprien, d'Augustin, de Bossuet et de Léon XIII.

Mais l'historien moderne ne présuppose jamais le miracle. Quelque imposantes que soient les destinées de l'Eglise ou ses prétentions plus hautes encore, sa naissance, son développement, ses triomphes et ses revers n'en constituent pas moins une série de phénomènes, tous liés entre eux et conditionnés par les circonstances de temps et de lieu, comme tous les autres phénomènes historiques. Si le miracle n'est ni dans le milieu ni dans la suite de cette histoire, où se rencontrent et se mêlent toutes les forces sociales depuis deux mille ans, pourquoi

serait-il au commencement ? Pourquoi la fortune de la Rome des papes ne s'expliquerait-elle pas aussi naturellement par un concours de causes plus multiples encore, mais non moins saisissables que celle de la Rome des consuls et des césars?

Tous les grands empires, toutes les grandes sociétés d'autrefois, se sont également attribué des origines divines. La critique historique a toujours su retrouver, à travers le brouillard doré de la légende, le cours ordinaire des sociétés humaines que marquent partout les conflits et les misères inévitables. Pour être d'un autre ordre, les fables tissées autour du berceau de la papauté n'ont pas une valeur historique plus grande que celles qui enveloppent d'un nimbe divin celui de Romulus. On peut marquer la date de leur apparition dans l'histoire. Elles ne remontent pas au delà du troisième siècle.

Ce n'est qu'après que l'Eglise se fut constituée en oracle infaillible et en puissance politique organisée, que l'on songea à justifier en théorie ce qui avait triomphé dans les faits. D'un bout à l'autre de l'histoire de l'Eglise catholique on peut faire cette remarque : Le dogme ne consacre jamais que ce qui est déjà, depuis un siècle ou deux, passé en pratique. Le pouvoir épiscopal avait depuis longtemps prévalu dans toute l'Eglise avant que Cyprien en fit la théorie dogmatique. L'Immaculée Conception de Marie, l'Infaillibilité personnelle du pape avaient triomphé depuis longtemps dans l'Eglise quand Pie IX fit de ces croyances, des dogmes. Rétablissons donc le vrai rapport : ce n'est pas la théorie dogmatique et surnaturelle de l'Eglise qui a fait sa force, c'est la force et la victoire de l'Eglise qui ont amené la théorie. Donc cette force et cette victoire sont venues d'ailleurs et doivent s'expliquer autrement.

Etudié depuis près d'un siècle d'après la méthode de la critique historique la plus impartiale et la plus rigoureuse, le problème des origines historiques de l'Eglise catholique et de la théorie qui en consacre les prétentions se trouve éclairé de la plus vive lumière. Plongeant par ses racines les plus lointaines dans la religion hébraïque, en germe dans les premières communautés chrétiennes, ébauchée et préparée lentement à travers des conflits très divers et par une succession d'efforts continus, la notion catholique de l'Eglise n'apparaît distincte et commençant à s'établir et à triompher qu'au temps d'Irénée, de Clément, de Tertullien et surtout de Cyprien. Quand on passe, en effet, du second au troisième siècle, on a la sensation de passer d'un monde dans un autre. Une révolution s'est accomplie. Derrière la forme catholique du christianisme, il y en a de plus anciennes qu'il n'est pas difficile de retrouver et qui restent comme les jalons de la route suivie et jusqu'à nos jours presque oubliée.

II

LE ROYAUME MESSIANIQUE ET L'ÉGLISE

L'Eglise catholique a sa racine première dans l'idée messianique du « royaume de Dieu ou des Cieux ». Elle prétend être ce royaume même, objet des espérances et des vœux des prophètes et des voyants d'Israël. Que ces deux notions pourtant sont différentes ! Le Royaume des Cieux, comme son nom l'indique, devait venir du ciel, à la fin des temps. Ce que l'on attendait à bref délai, c'était la catastrophe suprême qui devait introduire le jugement

de l'Éternel, rémunérer chacun selon ses œuvres, mettre un terme au règne des puissances du mal, inaugurer celui de la justice et de la paix (1).

C'est ce qu'exprimait Jean-Baptiste quand il disait dans ses images énergiques et familières : « La hache est mise à la racine des arbres. Tout arbre qui n'est pas bon est coupé et jeté au feu » ; ou encore : « Le Seigneur vient, ayant son van dans la main ; il nettoiera le froment sur l'aire, ramassant le grain dans son grenier et jetant la balle au feu qui ne s'éteint pas (2). » Jésus ne l'entendait pas autrement, quand, reprenant le même thème, il disait à son tour : « Repentez-vous, la mesure du temps est pleine ; le Royaume de Dieu est à la porte ; recevez-en avec foi la bonne nouvelle » (3).

Quel rapport y a-t-il entre cette notion apocalyptique et transcendante, et l'idée d'une société religieuse politiquement organisée, vivant dans l'histoire parallèlement avec les puissances terrestres, ayant comme celles-ci, ses chefs, ses lois, ses intérêts, sa diplomatie, traitant ou luttant avec elles pour maintenir ou agrandir péniblement ses privilèges et ses conquêtes? Comment et par quelle suite de changements dans les faits et les idées, la notion messianique juive est-elle devenue la notion catholique de l'Église du troisième siècle? Voilà les termes précis du problème que posent à l'historien et au penseur, les origines du christianisme.

Lorsqu'on prête à Jésus cette notion catholique de l'Église, ou simplement l'intention de fonder quelque chose d'analogue, on tombe dans le plus naïf des ana-

(1) Daniel VII, 13-14, et toutes les apocalypses juives et chrétiennes.
(2) Matth. III, 12.
(3) Marc I, 15.

chronismes. Non seulement il n'a pas voulu cette Eglise; mais il ne pouvait même la prévoir, par la bonne raison qu'il croyait venir aux derniers jours du monde et que tout ce développement historique du christianisme restait en dehors de son horizon de Messie.

Depuis l'apparition du livre de Daniel, toutes les âmes pieuses d'Israël croyaient vivre dans la dernière période de l'histoire. La prédication du Baptiste avait vivifié cette croyance dans toute la Palestine. Jésus la partageait sûrement. Le Royaume des Cieux, dont il préparait l'avènement parce qu'il l'attendait à bref délai, ce n'était pas une Eglise organisée et établie sur la terre; c'était la grande révolution prédite par les prophètes, décrite dans les apocalypses, manifestation éclatante de la justice et de la fidélité de Dieu. Sans doute il ne savait ni le jour ni l'heure de ce grand événement et, à la différence des faiseurs d'apocalypses, il ne se livrait pas à des calculs illusoires; mais il ne doutait pas davantage que le dénouement du drame où il était engagé ne fût imminent. « Le royaume des cieux, disait-il, est à la porte. Son ère s'est déjà levée dans les cœurs. Cette génération ne disparaîtra pas tout entière avant que l'heure divine ait sonné (1) ».

(1) On se condamne à ne rien comprendre à la prédication de Jésus si l'on ne la place pas en regard et dans le cadre des espérances messianiques auxquelles elle répondait. Dans les deux derniers siècles avant l'ère chrétienne, une chronologie apocalyptique très curieuse s'était élaborée au sein du judaïsme. La dernière période de l'histoire du monde allait être inaugurée par la réapparition du prophète Elie et par la venue du Messie. Toutes les vues sur l'avenir, dans le N. Testament, supposent cette chronologie. Jésus ne fait pas exception. Autrement, il n'aurait pu se croire le Messie, ni annoncer à brève échéance la venue du royaume messianique. Matth. III, 1-12; IV, 14-16; V, 1-10; VII, 13, 21-23; VIII, 11-13; X, 23; XI, 12-15; XVI, 13-28; XVII, 11-13; XIX, 27-30; XXI, 33 et

Quel souci dès lors pouvait-il avoir d'une institution sociale organisée pour un long avenir?

Les apôtres qu'il envoie en mission ne sont ni des prêtres ni des fonctionnaires ecclésiastiques, ce sont de simples messagers, des porteurs de la bonne nouvelle du Royaume. Ils n'auront pas fini de visiter les villes d'Israël que le fils de l'homme apparaîtra (1). En attendant, Jésus veut seulement grouper autour de lui les élus de Dieu, cachés, disséminés et pauvres, pour attendre avec eux le signal que donnera le Père. Aussi n'a-t-il jamais eu l'idée d'aucun autre lien social que leur attachement à sa personne, d'aucune autre organisation que leur bonne volonté mutuelle, d'aucune autre hiérarchie que la hiérarchie renversée de l'humilité la plus grande et de l'amour le plus oublieux de soi et le plus dévoué aux autres (2).

Sans doute, son œuvre avait pour elle l'avenir et devait conquérir le monde, parce qu'il en posait les assises dans l'immuable et dernier fond de la conscience humaine. Les paroles de vie qu'il jetait dans les âmes sous cette forme messianique transitoire, ne devaient pas moins fructifier de toutes manières dans l'histoire. Mais cette perspective des siècles à venir était close pour lui. Il marchait par la foi en l'amour et en la justice du Père non par la vue, et nul ne saurait dire que sa foi ait été trompée. Mais il n'en demeure pas moins que personne

ss, XXIV, 3, 15, 29-31, 37; XXV, 1-13, 31-46; XXVI, 64. Comp. dans les autres évangiles les passages parallèles. Voyez de même dans le 4e évang. : Jean V, 25; XIV, 28; XVI, 16-23. C'est une croyance générale que le siècle présent, ὁ αἰὼν οὗτος, touche à sa fin et que le siècle futur, ὁ αἰὼν μέλλων, va commencer.

(1) Matth. X, 23.

(2) Matth. XXIII, 8-12, et Marc X, 42-45.

n'eût été plus étonné ni plus scandalisé que lui, s'il avait pu prévoir tout ce que des hommes, portant son nom et se servant de son autorité, présenteraient au monde comme son œuvre ou sa pensée (1).

Du côté de l'avenir, l'horizon était encore moins ouvert aux regards des apôtres et des chrétiens de la première génération. Persuadés que le Messie était venu, ils ne pouvaient imaginer que le monde pût durer. Sans aucune

(1) Le mot ἐκκλησία, église, ne se trouve que deux fois sur les lèvres de Jésus et encore dans un seul évangile : Matth. XVI, 18 et XVIII, 17. Or, ces deux textes appartiennent certainement à la dernière rédaction, au dernier remaniement grec de notre évangile de Matthieu, remaniement et rédaction qui datent au plus tôt des dix ou quinze dernières années du second siècle. Le second de ces textes n'est donc pas plus authentique que le premier; mais il ne crée pas une grande difficulté par le fait que le mot « église » y signifie simplement la réunion des frères, la synagogue chrétienne. Seul, le fait d'une procédure disciplinaire si formellement établie, décèle une origine postérieure à Jésus et une certaine durée de vie ecclésiastique. (Comp. 2 Cor. XIII, 1-2; 1 Cor. V, 13; 1 Tim. V, 19). D'une toute autre portée est le texte de Matthieu XVI, 18 : C'est le fameux *Tu es Petrus* : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise et les portes de l'Hadès ne prévaudront pas contre elle ». Ce texte manque dans les passages parallèles de Marc et de Luc, et cette omission ne se comprendrait pas si ces évangélistes l'avaient trouvé dans les premiers *logia* de Matthieu ou la première tradition apostolique de Pierre, que Marc, dit-on, a reproduite. Une telle déclaration est absolument incompréhensible dans l'ensemble et la cohérence interne de l'enseignement messianique de Jésus. Enfin, elle n'apparait que près de 60 ou 70 ans après sa mort, alors que la légende ecclésiastique sur le rôle et la primauté de Pierre commençait. Nous en avons ici le premier bourgeon. C'est sur un jeu de mots, fait sans doute de très bonne heure à propos du surnom donné par Jésus à Pierre et de l'œuvre apostolique accomplie par celui-ci, que repose en définitive la théorie catholique de l'Eglise. Voy. A. Réville : Jésus de Nazareth, 1897, II, p. 220 et 499.

exception, ils attendaient de jour en jour le retour triomphant de leur Maître sur les nuées du ciel. Toute l'apocalypse de saint Jean est édifiée sur cette espérance. Paul ne fait pas exception. Jusque vers la fin de sa carrière, il a cru qu'il verrait, avant de mourir, cette révolution glorieuse et la résurrection des morts. Une telle vision obsédante remplissait les fidèles d'un ardent enthousiasme, les détachait de la terre, leur ôtait tout souci de l'avenir. Ils vivaient dans l'exaltation et la fièvre. Les nécessités comme les lois de la vie ordinaire semblaient pour eux abolies (1).

La peinture de la première communauté chrétienne de Corinthe, que nous trouvons dans les lettres de Paul, non moins que celle des chrétiens de Jérusalem dans le livre des Actes des Apôtres, nous donne une exacte idée de ce premier moment d'inspiration individuelle et de libres manifestations. Les élus vivaient dans le siècle comme ne lui appartenant plus. Ils se considéraient comme des étrangers et des voyageurs qui passent sans songer à aucun établissement durable. Les dons individuels (charismes), départis par l'Esprit aux divers membres de la communauté, répondaient à tous les besoins. C'était

(1) Aucun apôtre n'a songé à ce que nous appelons la postérité, écrit une ligne, rédigé une liturgie, fondé une institution ecclésiastique ou autre pour l'avenir. L'avenir était barré pour eux. Ils croyaient vivre aux derniers jours du monde. Une foule de choses qui nous étonnent dans leur conduite ou dans leurs idées, communauté des biens, insouciance des persécutions et des menaces, dédain même du mariage et d'autres biens terrestres, s'expliquent à la lumière de leurs espérances apocalyptiques. Actes des apôtres II; 1 Thess. IV, 15-17; 2 Thess. II, 1-12; Gal. I, 4; 1 Cor. VII, 29; XV, 51 et 52; XVI, 22; Rom. VIII, 17-25; Col. III, 1-4; Philipp. III, 11; IV, 5. Héb. I, 2; Jacq. IV, 7-8; I Pierre I, 5; V, 4, 10; 2 Pierre III, 8-11; 1 Jean II, 18; Apoc. I, 1, 3; XXII, 7, 12, 20.

l'Esprit agissant dans chaque fidèle qui déterminait ainsi les vocations et attribuait aux uns et aux autres, suivant les facultés ou le zèle de chacun, des ministères et des offices qui paraissaient devoir être provisoires (1).

Mais avec le temps les choses allaient changer. Ces embryons d'organismes spontanément éclos, avec des formes diverses, allaient se préciser et s'affermir. Le charisme de l'Esprit devait bientôt devenir fonction ecclésiastique permanente. Au-dessous ou à côté des apôtres, des prophètes et des docteurs qui tenaient directement leur vocation de Dieu seul, et qui étaient essentiellement itinérants, chaque communauté dut tirer de son propre sein des ministres sédentaires, *anciens*, *épiscopes* et *diacres*, chargés des intérêts généraux de la communauté, du maintien de la discipline et de la distribution des aumônes. Ainsi naquit et grandit parallèlement à l'apostolat libre et nomade, le fonctionnarisme ecclésiastique sédentaire qui, peu à peu, le remplacera et l'absorbera. Le progrès de cette absorption marquera le progrès de la notion catholique de l'Eglise, et celle-ci sera parfaite quand, en vertu de la théorie de la succession apostolique, l'inspiration divine et la juridiction ecclésiastique coïncideront absolument (2).

Les premières associations chrétiennes, composées tout d'abord de membres égaux entre eux et distingués par la seule variété des dons de l'Esprit, deviennent avec le temps des corps organisés, de véritables églises qui se

(1) I Cor. XII et XIV ; Rom. XII, 3-9.

(2) Cette évolution qui paraît accomplie dans les épîtres dites pastorales et dans les épîtres d'Ignace ne l'était pas encore partout au temps de la Doctrine des Apôtres. — Voy. *Doctrine des Apôtres*, C. XII, XIII, XIV et XV.

développent et prennent d'abord des physionomies différentes, suivant la diversité des milieux géographiques et sociaux. L'assemblée des chrétiens se modèle, en Palestine et au delà du Jourdain, sur la synagogue juive, et, vraisemblablement, portait le même nom araméen. En occident, elle semble plutôt reproduire la torme des collèges ou associations païennes, si nombreuses à cette époque dans les villes grecques.

Il n'y a, en tout ceci, ni institution divine, ni miracle d'aucun genre, mais simplement le jeu et l'effet des lois générales qui régissent les phénomènes sociaux de cet ordre. Tout s'explique lumineusement dans chaque région de l'empire par l'action des causes naturelles qui tombent sous l'observation de l'historien.

Cependant l'évolution de tout organisme est gouvernée par une idée directrice qui en est comme l'âme idéale et latente. Cette idée ne tait pas plus défaut ici qu'ailleurs. Elle apparait dès la première heure.

Les associations chrétiennes dispersées dans l'empire entretiennent entre elles des relations fréquentes ; elles reçoivent l'enseignement et les visites des mêmes messagers de l'Evangile ou relèvent des mêmes apôtres. Toutes les communautés fondées par Paul ont, par exemple, des liens de parenté fort étroits. Ce sont les enfants d'un même père. Il est donc naturel qu'elles aient eu, dès le principe, la conscience très vive de leur unité spirituelle et qu'au-dessus des églises particulières et locales ait apparu, précisément dans les lettres de l'apôtre des païens, l'idée de l'*Eglise de Dieu ou du Christ, une et universelle*. Le principe de cette unité se trouve en ceci que les chrétiens unis au Christ vivent de la même vie morale, ont le sentiment de se trouver dans un même rapport religieux avec Dieu et sont animés d'un même esprit et d'une

même espérance en la vie éternelle où ils vont entrer. L'apôtre Paul conçoit donc l'Eglise des saints et des élus comme un organe du Christ, son corps même, dans lequel le Christ, qui en est la tête, manifeste toutes les vertus de son esprit et verse la plénitude de ses richesses divines. L'unité, l'harmonie intérieure, la communion des âmes, voilà déjà nettement affirmé le caractère essentiel de l'Eglise du Christ. Mais cette unité dans laquelle s'effacent toutes les diversités ou oppositions naturelles et sociales n'est pas conçue comme une unité extérieure et visible; elle n'est pas fondée sur l'unité du gouvernement, sur des rites ou même des dogmes; elle est toute morale et naît de la communion de l'Esprit; elle se réalise pratiquement et se maintient par l'amour mutuel. L'Eglise est encore présentée comme la fiancée pure et sainte du Messie; elle attend son époux, et se prépare à aller à sa rencontre quand il descendra du ciel sur les nuées, pour inaugurer le règne de Dieu. Cette notion paulinienne de l'Eglise du Christ, comme toute la théologie de l'apôtre, est essentiellement idéaliste et transcendante. Au milieu des misères et des conflits du siècle présent, c'est le groupement des élus et des saints; c'est la formation du vrai peuple d'Israël, héritier des antiques promesses, qui doit apparaître et se tenir en veille et en prière durant ce court intervalle de temps qui sépare l'heure présente de l'heure prochaine où son roi va venir (1).

Il n'en faut pas moins saluer ici la grande idée qui va

(1) Jamais, dans le N. T., la notion d'église ne se confond avec celle du Royaume des Cieux, le mot ἐκκλησία, traduction grecque de קהל ou עדה, a désigné d'abord des groupes particuliers de fidèles (Rom., XVI, 4, 5, 16; I Cor., I, 2; IV, 17; VII, 17; XI, 18, etc.), puis l'ensemble de ces groupes considéré comme le corps du Christ,

présider à l'évolution des communautés chrétiennes et la faire aboutir à la constitution de l'Eglise catholique. Toute idée religieuse et morale tend à se traduire au dehors et à se réaliser dans les faits. L'unité idéale de l'Eglise tendra à devenir une réalité visible, par l'unité de gouvernement, de culte et de discipline. De même que les croyants individuels ont éprouvé l'impérieux besoin de se grouper et de se réunir, de même les parties, très diverses à l'origine, de la chrétienté apostolique, les églises locales et dispersées dans tout l'empire, voudront se rapprocher, affirmer leur solidarité par une fédération de plus en plus étroite et une subordination toujours mieux définie (1).

Deux conditions nécessaires manquent encore. Il faut d'abord que la chrétienté apostolique trouve un centre fixe autour duquel les églises particulières se puissent grouper. Ensuite, il faut qu'elles arrivent à tirer d'elles-

animé de son esprit, continuant sa prédication et ses souffrances, pour être glorifié avec lui au jour de son avènement.

Dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, la notion de l'Eglise s'idéalise encore jusqu'à devenir une sorte d'entité métaphysique ou gnostique, destinée à manifester d'une manière visible la plénitude de la vie du Christ, comme le Christ manifeste la plénitude de la vie de Dieu (πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ) : Eph., I, 22 et 23 ; III, 10 et 21 ; IV, 12-16 ; V, 23-27 et 32. Col. : 1, 18, 24. Comp. II, 10.

(1) Cette tendance de l'Eglise idéale à se traduire en fait dans la constitution une et réglée d'une église visible, est très apparente dans les épîtres pastorales qui font transition, dans les premières années du second siècle, entre les communautés apostoliques où dominait l'inspiration, et l'Église catholique qui va paraître. L'apôtre et le prophète seront remplacés par l'évêque, et la communion de l'esprit par l'obéissance à la règle de foi. 1 Tim. III, 15 ; III, 1-7 ; IV, 6 et ss. ; 2 Tim. I, 13 ; II, 1 ; III, 14 et ss. Tit., I, 5 et ss.

mêmes une règle dogmatique et un principe d'autorité qui lui permette de vaincre toutes les hérésies et toutes les résistances. Dès le commencement du siècle, le centre futur de l'Eglise catholique apparaît, et l'autorité épiscopale se constitue.

III

LA BASE GRÉCO-ROMAINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Deux événements sont venus, dès l'origine, déterminer le cours de l'histoire du christianisme : le grand succès des missions pauliniennes sur les terres de l'empire et la destruction de Jérusalem et de la nation juive en l'an 70. — A partir de ce moment, le centre de gravité de la chrétienté naissante se trouve déplacé pour toujours. D'Orient, il passe en Occident et de Jérusalem, à Rome. Le groupe judéo-chrétien primitif décline ; la masse pagano-chrétienne l'emporte de plus en plus.

Les premiers représentants de ces deux groupes religieux furent Paul de Tarse et Jacques le frère de Jésus. Loin de leur être supérieur par l'autorité, Pierre paraît relativement effacé entre ces deux champions des tendances contraires qui, alors, se disputaient les Eglises. Jacques n'était pas apôtre ; il était quelque chose de mieux, il était le frère du Christ, et il lui succédait par une sorte de droit héréditaire, fondé sur la parenté du sang et sa descendance davidique. Jusqu'à sa mort, il fut le vrai lieutenant, le premier vicaire du Messie, auquel Pierre et tous les autres se subordonnaient. Si la chrétienté palestinienne avait subsisté et s'était étendue du côté de

l'Orient, il s'y serait formé et transmis, venant de cette source, une sorte de Kalifat chrétien d'une autre nature que celui qui s'établira plus tard à Rome (1).

Jacques, surnommé le rempart du peuple, représentait le passé, le particularisme juif, la piété rituelle (2). Paul représentait le principe moral de l'Evangile de Jésus, la religion de la foi intérieure et de la liberté. L'avenir ne resta pas longtemps incertain. Les tragiques événements de l'an 70, qui portaient un coup fatal aux rêves du messianisme juif, donnaient raison à Paul et consacraient les résultats de son œuvre.

La lutte avait été vive. Les lettres de Paul aux chrétiens de Galatie, de Corinthe et de Rome en ont été les fruits et en restent les monuments. Paul avait beaucoup de peine, quand il revenait de ses courses lointaines, à faire accepter à Jérusalem ces nouveaux enfants qui n'étaient point issus d'elle et dont le nombre croissant causait aux chrétiens juifs plus de crainte et d'embarras que de plaisir. Les partisans de Jacques n'avaient qu'un souci : maintenir les privilèges nationaux des aînés, du peuple d'Israël selon la chair, tandis que l'apôtre des

(1) Dans les Actes des apôtres et dans les épitres de Paul, Antioche et Jérusalem apparaissent déjà comme les métropoles rivales de deux christianismes qui ont une physionomie et des tendances très différentes. Sur Jacques et son rôle prépondérant dans la direction de l'Eglise de Jérusalem, voy. Act. XV, 13 et ss.; XXI, 18, Gal. II, 9 et 12 (τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου); Homélies Clementines, lettre de Pierre à Jacques; Hégésippe, dans Eusèbe, H. E. II, 23. Ce rôle de chef de l'Eglise aide à comprendre pourquoi Josèphe a mentionné sa condamnation et son martyre. Ce fut un événement pour la cité tout entière. — Ant., XX, 9, 1.

(2) Hegesippe, dans Euseb. H. E. II, 23 : Διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο Δίκαιος καὶ Ὠβλίας. — *Ophel am* — στῦλος τοῦ λαοῦ Comp. Gal. II, 9.

païens, bouleversant toute leur argumentation littérale, constatait l'incrédulité invincible de la masse juive et saluait dans les nouvelles communautés païennes l'Israël selon l'esprit et le véritable héritier des promesses faites à Abraham (1). Paul fut traité de faux apôtre, d'apostat, d'ennemi du Christ, de propagateur de l'iniquité. Il ne répondait pas à ses adversaires sur un ton plus doux. En lisant avec des yeux clairvoyants sa lettre aux Galates et la seconde aux Corinthiens, surtout sa visite aux apôtres, colonnes de Jérusalem, et sa querelle avec Pierre à Antioche, on voit très bien l'anachronisme que l'on commet et les fictions dont on se berce lorsqu'on se représente ces premières communautés chrétiennes organisées en forme d'Eglise catholique sous le principat officiel de saint Pierre (2). Cette crise n'en représente pas moins le premier pas sur une route nouvelle. Un pilote hardi a coupé les amarres qui attachaient encore le navire au rivage

(1) Act. XXI, 18 et ss.; Gal. III et IV, surtout l'allégorie de Sara et d'Agar. 1 Cor. X, 1-10, Rom. IV, etc.

(2) Le conflit de Paul et de Pierre dans l'église d'Antioche a été un vrai scandale pour les Pères de l'Eglise. On peut voir par la contre-partie du récit de Paul que nous lisons dans les Homélies Clémentines, quel retentissement il eut et quelles rancunes il laissa dans les cercles chrétiens ébionites. Pour faire disparaître le scandale, Clément d'Alexandrie supposait que l'adversaire de Paul à Antioche, ce n'était pas le premier des douze, mais un homonyme, un Cephas qui n'était que l'un des 70 disciples. (Eusèbe H. E. I, 12.) Jérome dit très gravement que Pierre et Paul au fond n'étaient pas en dissentiment, mais en parfait accord. Ils avaient seulement résolu de jouer une petite scène convenue pour éclairer les judaïsants, et Pierre, par humilité, y aurait accepté le rôle de l'avocat du diable. Sur quoi Augustin proteste au nom de la sincérité des écrivains sacrés et aime mieux confesser une défaillance de Pierre. L'histoire de l'exégèse catholique de ce texte de l'épître aux Galates est extrêmement curieuse.

natal et l'a poussé vers les hautes eaux de la civilisation grecque et romaine.

On a remarqué que Paul semble avoir procédé méthodiquement à la conquête de l'empire ; il le parcourt province après province, en sorte que les divisions politiques deviendront naturellement des circonscriptions ecclésiastiques : Syrie, Cilicie, Galatie, Asie, Macédoine, Achaïe, Italie, Gaule, Espagne. La chrétienté nouvelle se coulait dans l'organisme impérial comme dans un moule dont l'idéal unitaire et les formes hiérarchisées survivront dans l'Eglise, même quand le moule politique sera tombé en pièces sous le marteau des barbares.

A la fin de la vie du grand apôtre et à la veille de la catastrophe de la guerre juive, l'équilibre, dans la chrétienté, entre l'élément juif et l'élément païen, était définitivement rompu. Le peuple juif, resté incrédule, parut condamné par un arrêt de la justice divine. Retirés au delà du Jourdain, les débris des premières communautés de Judée y végétaient, hors du contact de la masse chrétienne, et, restant immobiles tandis que tout se modifiait autour d'elles, elles devaient finir par apparaître, sous leurs vieux noms de Nazaréens, comme des sectes hérétiques. Fidèles à l'esprit et à la tradition de Jacques et des membres de la famille de Jésus, seules elles représentaient, au contraire, l'orthodoxie primitive. Mais ainsi vont les choses de ce monde. L'orthodoxie, c'est toujours la doctrine que le succès consacre officiellement.

Recrutée surtout dans ce monde de prosélytes qui gravitait autour des synagogues, la masse pagano-chrétienne, qu'on appela la grande Eglise, suivait une voie moyenne entre la théologie de Paul qu'elle était incapable de comprendre, et les prétentions et les rites des judaïsants qu'elle ne pouvait tolérer. Ainsi se formait une

sorte de doctrine élémentaire et neutre, où entrait, par moitié, la sagesse rationnelle de la Grèce et, par moitié, la tradition d'Israël. Telle fut la théologie de ces écrivains de transition qui succédèrent aux apôtres et qu'on a nommés les Pères apostoliques. C'est la première base de l'orthodoxie catholique (1).

L'Ancien Testament avait, aux yeux de Jésus, de Paul et des autres apôtres, le caractère absolu d'une révélation divine. Ce fut aussi la première et longtemps l'unique autorité écrite des chrétiens. Mais s'il était vénéré par eux autant que par les juifs, il devait nécessairement être interprété autrement. Comment y faire le départ entre ce qui était conforme à l'Evangile et ce qui y était contraire, entre la partie cérémonielle abolie en fait, et la partie morale subsistante? L'exégèse allégorique enseignée par Philon et pratiquée déjà par Paul vint en aide à la liberté de la foi. De l'Ancien Testament on retenait ces trois choses : la foi au Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, la loi morale du Décalogue, et les prophéties messianiques par lesquelles on prouvait que Jésus-Christ était le Fils de Dieu et le Sauveur du monde. Le reste était interprété symboliquement, comme des figures du nouveau sacerdoce qui, sous le couvert de cette autorité vénérable, s'installait déjà dans les églises du second siècle (2).

(1) Sur ce christianisme neutre mi-juif et mi-grec, qui deviendra naturellement le catholicisme, voy. A. RITSCHL : Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2e édit., 1857, et A. HARNACK : Lehrb. der Dogm. geschichte. I, 1889. — RENAN : Ce que le catholicisme doit à Rome.

(2) Gal. III, 6-14 ; 1 Corinth. IX, 8 et ss. ; Rom. III, 25 ; Hébr. V, VII, IX ; CLÉMENT ROM. I Cor., 40. L'assimilation entre le culte lévitique et la hérarchie lévitique d'une part, et le culte et le clergé catholique d'autre part, marche rapidement du commence-

Jérusalem détruite, cette chrétienté gréco-romaine cherchait un centre nouveau autour duquel elle se pût grouper ; elle ne devait pas hésiter bien longtemps. Les grandes églises d'Antioche, d'Ephèse, d'Alexandrie, se faisaient équilibre et n'avaient d'autorité que sur les communautés de leur région. Seule, une ville s'élevait au-dessus de toutes les autres et avait une importance universelle. Rome restait toujours la ville éternelle et sacrée. Deux fois, elle allait recueillir la succession du monde. La capitale de l'empire était marquée à l'avance pour devenir la capitale de la chrétienté. Il n'y a point là de miracle; c'est un fait d'ordre social qui répond si bien aux conditions historiques du temps, que le vrai miracle aurait été qu'il en fût autrement.

Dans la formation de l'Eglise catholique, l'action du génie romain sera décisive. On la voit se manifester pour la première fois vers la fin du premier siècle ; mais, à partir de ce moment, elle ne cessera plus. Dans ce nouveau rôle, elle reste fidèle à son vieux génie. A d'autres, elle laissera le soin et la gloire d'agir par la science philosophique ou par les ardeurs de la foi. Alexandrie sera plus savante ; Ephèse plus mystique. Son lot sera l'administration, le maintien de la règle, le goût et l'esprit de gouvernement. C'est au nom des intérêts pratiques de l'unité, du bon ordre qu'elle intervient partout contre la

ment à la fin du second siècle. A partir de Tertullien, le nom de *Sacerdos*, païen et juif d'origine, mais non chrétien, devient courant pour désigner les évêques et les anciens des premiers temps. Le sens de *sacerdos* est devenu même celui du mot *prêtre*, qui a une tout autre origine et désignait d'abord une tout autre fonction : celle d'*ancien* ou de *senior*. — DIESTEL : Die Gesch. des A. T. in der christlichen Kirche, 1869.

spontanéité et la liberté des inspirations individuelles (1). Elle ne donne pas des ordres encore ; ce sont des conseils fraternels ; mais ces conseils ont naturellement tout le poids que leur donnaient le prestige de Rome, la force et la richesse de sa communauté et la double légende, qui commence alors, de la chaire de saint Pierre et de son martyre (2).

Voilà ce que nous montre la lettre que l'Eglise de Rome adressa à celle de Corinthe dans les derniers temps du règne de Domitien. Cette lettre est collective et anonyme. A ce moment encore, il n'y a pas plus d'évêque unique à Rome qu'à Corinthe. La communauté romaine ne parle pas davantage au nom d'une primauté ou suprématie officielle qu'elle n'avait pas, mais au nom de la solidarité fraternelle qui ne permettait à aucune des Eglises d'alors de rester indifférente aux troubles et aux misères des autres, surtout quand celles-ci sollicitaient un secours ou des conseils. Mais il n'en est pas moins vrai que le génie romain, dès cette première démarche, se donne à connaître.

Une partie de l'église de Corinthe, la plus jeune et la plus remuante, s'était soulevée contre les « anciens » depuis longtemps en charge, et même en avait destitué quelques-uns. Rome, sans hésiter, prend parti contre les révoltés pour les représentants de l'autorité établie, pour la tradition du pouvoir ecclésiastique, pour la subordination du simple fidèle à leurs chefs qui sont les vrais prêtres de Dieu, les lévites et sacrificateurs de la nouvelle alliance. L'unité qu'il faut réaliser dans l'Eglise est

(1) Tu regere imperio populos, Romane, memento.

(2) Denys de Corinthe, dans Eusèbe H. E. IV, 23, 9-12, adresse une lettre à Soter, évêque de Rome.

celle de l'empire et plus particulièrement celle qui, par la hiérarchie et la discipline règne dans l'armée romaine, l'idéal politique et militaire dont Rome ne se départira plus (1).

L'Ancien Testament offrait des exemples et des images qui devenaient aisément des règles. Aboli dans la substance de ses rites, le culte lévitique avait des formes sacrées qui subsistaient dans les imaginations comme des types divins sur lesquels le culte chrétien devait se modeler. Les chrétiens continuaient à concevoir leur culte comme un sacrifice, leurs prières et l'eucharistie comme une offrande, et la table de la cène comme un autel (2). Ainsi naissait dans le christianisme l'idée d'un sacerdoce nouveau institué par Dieu même, pour instruire, sanctifier et sauver les hommes. La charge d'une mission si haute appellera une puissance égale. Peu à peu se lève l'image d'une théocratie nouvelle, destinée à remplacer la théocratie mosaïque et à s'étendre sur toute la terre. Ce germe de théocratie se trouve ainsi, dès l'origine, inhérent à l'idée même de l'Eglise. Il ira se développant et finira par se subordonner tout le reste.

Vers ce temps, on voit apparaître pour la première fois ce nom d'*Eglise catholique* destiné à une si grande fortune. Ce n'est encore qu'une expression générale, désignant « la grande église », le peuple commun des fidèles, par opposition aux sectes, aux hérésies, aux écoles particulières qui foisonnent de toute part (3). Pour faire de

(1) Clément Romain, I Cor., 40, où pour la première fois apparaît le mot « laïque » opposé à celui de prêtre, 44, 37, etc.

(2) Ibid. 36 et 40; 32. — Epitre aux Hébreux X et XIII, 10, etc.

(3) Ignace, ad Smyrn, 8; Martyr. Polycarpi, épigraphe de la lettre de Smyrne.

cette masse mal définie une société fortement organisée, deux éléments sont encore nécessaires : une règle de foi ferme, unique, donnée et acceptée partout comme l'expression de la tradition des apôtres, et un gouvernement épiscopal assez bien établi et assez puissant pour tout réduire à l'unité et à l'obéissance. La double crise du gnosticisme et du montanisme, qui précisément éclate de l'an 130 à 150 et durera près d'un siècle, lui donnera l'un et l'autre.

IV

L'ÉGLISE ET LES HÉRÉSIES

L'histoire se continue sans se répéter. Il y a bien des différences essentielles entre les luttes intérieures qui agitèrent l'église apostolique du temps de Jacques et de Paul, et celles que provoquèrent, un siècle plus tard, les docteurs gnostiques et les prophètes du montanisme. Il y a suite cependant et développement logique. La curieuse antithèse que forment le gnosticisme et le montanisme représente d'une façon analogue les écueils contraires entre lesquels la grande Eglise, pour devenir l'Eglise catholique, devait se frayer une voie moyenne et passer.

Le gnosticisme a revêtu bien des formes, engendré bien des sectes et des systèmes; cependant il est facile d'en dégager l'essence et l'inspiration fondamentale. C'est l'esprit spéculatif de la Grèce, tel qu'il s'était déformé à Alexandrie et en Asie mineure, qui s'efforce de découvrir les hautes vérités derrière la lettre des mythes antiques ou populaires, de transformer la foi en *gnose* ou connaissance, et les religions positives en philosophie ésotérique. Les

docteurs gnostiques sont les premiers théologiens-philosophes du christianisme. Ils prétendaient avoir la clé des mystères de l'être, de la vie et de la mort. Leur théosophie mystérieuse volatilisait la substance même des anciennes croyances ; elle changeait les récits de la Bible ou de l'Evangile en symboles d'idées métaphysiques, et le fait de la rédemption, en une sorte de drame cosmologique destiné à expliquer et à reproduire l'origine et la fin du mal, qui sont l'origine et la fin de l'être même, le flux et le reflux des choses. Les gnostiques se disaient et se croyaient sans doute chrétiens ; mais ils l'étaient d'une tout autre façon que la foule. Ils plaçaient Jésus en belle place parmi les éons divins, qu'ils retouvaient sous la figure des divinités populaires ; ils lui accordaient même un rôle décisif, un rôle de Sauveur dans la libération de l'esprit, tenu captif dans les liens de la matière, puis s'en retournant dans le plérôme divin. Le christianisme restait donc la religion suprême ; mais il n'avait plus sa valeur unique et exceptionnelle ; il perdait son originalité morale; il entrait comme partie dans un système plus vaste, comme dernier anneau dans une chaîne de révélations antérieures, comme expression symbolique d'une métaphysique plus haute et plus compréhensive : bref, il s'évanouissait dans une philosophie générale de l'évolution cosmique. Telle l'ancienne orthodoxie luthérienne, dans l'exégèse imprévue et la dialectique subtile du système de Hégel.

Si l'on ajoute à cet effort de la spéculation gréco-alexandrine pour dissoudre la substance historique de la foi chrétienne, les rites d'initiation, les pratiques de théurgie, les cérémonies et les représentations plastiques par lesquelles toutes ces sectes assimilaient de plus en plus le culte chrétien aux mystères et au culte du paga-

nisme, il est impossible de se méprendre sur la direction du mouvement. C'est la revanche de l'esprit grec sur la prédication apostolique; c'est l'hellénisation du christianisme et son absorption dans la philosophie générale du temps.

Telle était pour la chrétienté encore amorphe du second siècle le péril de gauche. A droite, un péril contraire n'était pas moins menaçant. Qu'est-ce que cette agitation fiévreuse qui trouble d'abord les Eglises de l'Asie-Mineure et s'étend avec une rapidité étonnante à Rome, en Gaule, en Afrique, et met partout aux prises les membres les plus fervents des communautés avec les administrateurs qui les gouvernent? D'un côté, vous trouverez des prophètes, des martyrs, de libres prédicateurs; de l'autre, les évêques, les anciens, les conseils d'église. Le montanisme qui apparaît d'abord sur le sol volcanique de la Phrygie est, dans la chrétienté affadie du second siècle, le réveil de « l'esprit prophétique » des premiers temps avec tous les dons miraculeux, le rigorisme moral et l'attente fiévreuse du retour messianique du Christ sur les nuées et de la destruction du monde dans une conflagration suprême. Montan inaugurait le dernier âge du monde, l'âge du Paraclet.

La chrétienté du second siècle n'a pas explicitement renié les espérances et les spéculations apocalyptiques de l'âge précédent. Mais elle ne compte plus sur ce prochain et violent dénouement pour résoudre les difficultés contre lesquelles elle doit lutter chaque jour. L'Eglise n'est plus « la société des Saints »; elle ne se considère plus comme une étrangère et une voyageuse ici-bas. Elle prend domicile et s'installe sur la terre, au milieu de toutes les autres puissances du temps. Ce changement n'allait pas sans imposer une certaine accommodation aux mœurs am-

biantes et aux nécessités du jour. En s'étendant, le corps de l'Eglise s'était refroidi. La température morale en avait baissé de plusieurs degrés. La piété du grand nombre devenait mondaine et tolérante à l'excès ; la morale se relâchait. Alors de nouveaux prophètes, animés de l'ancien esprit, se levèrent pour dénoncer cette mondanisation de l'Eglise de Dieu. L'explosion du montanisme, vers 140 ou 150, fut ce que sont de nos jours ces *revivals* anglo-saxons qui, en dehors du clergé et des cadres officiels, viennent secouer de temps à autre un protestantisme traditionnel assez porté à s'endormir dans le confort des habitudes bourgeoises. Dans les transports désordonnés du prophétisme phrygien, il faut voir les derniers accès de l'ancienne fièvre du messianisme juif.

Les montanistes prétendaient faire revivre les dons de l'Esprit : ils prédisaient à bref délai le retour du Christ et le jugement dernier ; ils voulaient, en conséquence, par une discipline ultra-rigoriste, maintenir une séparation tranchée et une lutte irréconciliable entre « la famille des saints » et un monde corrompu et voué à une destruction imminente. Ils représentaient la partie la plus vivante de l'Eglise, et cela nous explique, qu'avec de légers tempéraments, les chrétiens les plus pieux de l'Occident, les martyrs de Vienne et de Lyon, Tertullien de Carthage, se soient montrés si favorables à un mouvement de réveil et de réforme qui devait ramener l'âge d'or du christianisme.

Mais les temps étaient bien changés. Déjà les idées et les mœurs chrétiennes avaient pris un autre cours. La tentative de Montan et de ses disciples était un anachronisme. C'était, au point de vue des espérances messianiques, la galvanisation de croyances pratiquement mortes, et au point de vue de la discipline morale, la résurrection d'un idéal qui, dans la masse lourde et mélangée de la

chrétienté du second siècle, rencontrait une résistance invincible.

Quand deux grandes forces opposées se rencontrent, elles engendrent une résultante dans une direction moyenne. Il en fut de même pour la chrétienté du second siècle, hésitante et tirée en sens contraire dans ce conflit du gnosticisme et du montanisme. Si l'un était un retour de l'esprit grec, l'autre était un réveil de l'esprit juif. La masse chrétienne avec ceux qui la dirigeaient ne pouvait ni les répudier absolument l'un et l'autre puisqu'elle vivait de leur double substance, ni obéir exclusivement à l'impulsion d'un seul d'entre eux. Elle était condamnée, pour vivre, à recevoir et à mêler dans son sein les éléments capables de s'unir et de s'amalgamer, en repoussant ce qui paraissait excessif et contradictoire.

Il est difficile, mais il est nécessaire de se représenter le spectacle intellectuel et moral qu'offrait le christianisme entre l'an 150 et l'an 180, sous le règne d'Antonin et de Marc-Aurèle. Les courants de pensée et de dévotion les plus divers s'y heurtaient et s'y mêlaient de toutes les façons. Dans les grandes polémiques de cet âge se décidaient les formes de l'âge suivant. Au sein de la cuve où toute la vendange s'est accumulée, c'est une fermentation, un bouillonnement intense, la décomposition rapide des éléments anciens et la lente recomposition d'un système nouveau qui constituent la crise d'où la théorie catholique de l'Eglise est sortie. Cette théorie est si peu tombée du ciel toute faite et par voie surnaturelle, que la longue bataille dont elle fut l'issue resta longtemps incertaine. Il s'en faut que cette forme de christianisme et d'Eglise fût la seule possible même en face des hérésies dangereuses. Bien des solutions diverses s'ébauchaient concurremment, suivant les lieux, pour répondre

à l'instinct de conservation de la conscience chrétienne. Alexandrie, par exemple, triomphait des hérésies par une exégèse savante des textes sacrés et constituait, sur cette exégèse, une forme de christianisme qui n'est pas sans analogie avec le protestantisme. A quoi ressemble le plus l'école des Pantène, des Clément et des Origène, sinon à une petite université protestante? Les Eglises de l'Asie Mineure affermissaient leur tradition sur une autre base. Elles en appelaient à leurs coutumes, au dire des Anciens et de Jean l'apôtre, pour résister tout aussi bien aux objurgations de Rome, qu'aux assauts des gnostiques et aux diatribes des montanistes. C'était une sorte d'Anglicanisme ou, si l'on veut, de gallicanisme d'avant le concile de Trente. A Antioche et en Syrie, les lettres d'Ignace nous offrent une théorie mystique de l'épiscopat essentiellement orientale et radicalement différente de la théorie romaine qui va triompher (1).

Mais dans cette crise d'où devait sortir une transformation radicale de la chrétienté primitive, dans cette œuvre de salut commun, c'est Rome qui, par son importance politique comme par son génie de gouvernement, devait prendre la direction et faire accepter les solutions nécessaires. A Alexandrie, l'on était à demi gnostique et l'on cédait à l'hérésie en la voulant réfuter par sa propre méthode. En Asie Mineure, en Gaule, à Carthage, l'on avait des sympathies secrètes pour le montanisme. Rome vit très nettement le double péril; elle fit front des deux côtés à la fois, définit l'orthodoxie vacillante et proposa, dès l'abord, les solutions pratiques les plus propres à la faire triompher partout. La théorie catholique de l'Eglise fut une œuvre romaine (2).

(1) A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur, 2e partie, I.

(2) E. Renan. Les Origines du Christianisme, les deux derniers vol. L'Eglise chrétienne et Marc-Aurèle.

Sans aucun souci de logique philosophique ou d'exégèse savante, traitant les questions religieuses comme les matières politiques, uniquement préoccupée de maintenir l'unité visible du corps de l'Eglise, d'en éliminer les éléments de dissidence et d'anarchie, elle inventa, ou plutôt appliqua, dans l'ordre religieux et moral, la théorie juridique de la prescription si bien développée par Tertullien.

Au lieu d'encourager la discussion avec les hérétiques, Rome la supprimait, en fournissant aux fidèles le moyen d'opposer à toutes les objections un *déclinatoire*, une sorte de question préalable qui faisait mieux que de réfuter l'hérésie, qui l'exécutait avant même qu'elle eût ouvert la bouche (1). Ce moyen, ce fut une confession de foi apostolique, un symbole populaire et universel, qui, devenant loi de l'Eglise, excluait de son sein, sans disputes, tous ceux qui se refusaient à le redire. Ce fut la « règle de la foi ». L'Eglise de Rome l'obtint aisément en ajoutant

(1) TERTULLIEN, tout le traité de præscriptione hæreticorum, surtout chap. 20 et 21. *Apostoli consecuti promissam vim spiritus sancti, eamdem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinæ ceteræ exinde ecclesiæ mutuatæ sunt, et quotidie mutuantur, ut ecclesiæ fiant. Ac per hoc et ipsæ apostolicæ deputabuntur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum. — Hinc igitur dirigimus præscriptionem, si dominus Jesus Christus apostolos misit ad prædicandum, alios non esse recipiendos prædicatores, quam Christus instituit. ..... Si hæc ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quæ cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiæ ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit.* Ainsi se décide pour l'Eglise la question de vérité. Ce n'est point par la recherche des preuves intellectuelles ou morales, toujours incertaines, mais par un critère extérieur et légal qui rend toute discussion inutile.

quelques propositions nettes et tranchantes à la formule du baptême que récitaient primitivement les néophytes. C'est ainsi que, contre le dualisme gnostique, elle maintint l'identité du Dieu suprême et du Dieu créateur du monde, et contre le docétisme, la réalité de la chair de Jésus de ses souffrances et de sa mort. Telles sont les origines du Symbole dit des Apôtres, ce premier et vénérable monument de l'orthodoxie catholique. Il vit le jour sous sa première forme, dans l'Eglise de Rome, entre les années 150 et 160, et, comme il offrait un moyen de défense extrêmement facile et sûr, de l'Eglise romaine, il passa rapidement dans les autres Eglises (1).

(1) Sur le symbole apost., Cat. Rom. pars. prima quæst, 2 : Quæ primum christiani homines tenere debent, illa sunt, quæ fidei duces, doctoresque sancti apostoli, divino spiritu afflati, duodecim Symboli articulis distinxerunt. Nam, cum mandatum a Domino accepissent, ut pro ipso legatione fungentes, in universum mundum profiscicerentur, ...Christianæ fidei formulam componendam censuerunt, ut scilicet idipsum omnes sentirent, ac dicerent; neque ulla essent inter eos schismata, etc..... 3 : Hanc autem christ. fidei et spei professionnem a se compositam Apostoli *Symbolum* appelarunt (!); sive qui ex variis sententiis, quas singuli in commune contulerunt, conflata est; sive quia ea veluti nota et tessera quodam uterentur, etc.....

Le catéch. romain admet avec Ambroise et Basile que les apôtres baptisèrent d'abord au nom seul du Christ, « tacitis aliis duabus personis Trinitatis ». — Pars II, ch. II, quæst. 12.

Basile le Gr. : De Spiritu Sancto, cap. XII, constate le fait que Paul parle souvent du baptême donné au nom seul de Jésus ; il l'explique en disant ἡ γὰρ τοῦ χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία δηλοῖ γὰρ τοῦ τε χρίσαντα θεὸν καὶ τὸν χρισθέντα υἱὸν καὶ τὸ χρῖσμα τὸ πνεῦμα.

Ambroise. De spir. I, 3.

Bossuet : Exposit. de la doct. cath. sur les matières de controverse, 2e édition, 1679, avec l'appendice de la tradition et de la parole non écrite.

La victoire sur le montanisme fut plus longue et plus difficile ; mais elle eut aussi des conséquences pratiques plus décisives encore. Les évêques finirent par avoir raison des prophètes et par soumettre à leur autorité disciplinaire et à leur surveillance, les inspirations individuelles et les dons miraculeux de quelque prestige qu'ils parussent environnés. C'est là un point capital. Désormais les évêques vont apparaître comme les organes suprêmes de l'Esprit saint. L'action de ce dernier se canalise et s'enferme dans la hiérarchie. L'ordre ecclésiastique et l'ordre religieux coïncident si bien qu'il ne sera plus jamais permis de les opposer l'un à l'autre, ou de vouloir réformer l'Eglise au nom de l'Esprit, puisque l'Eglise juge sans appel de la vérité ou de la qualité de l'Esprit.

Du même coup, la notion de l'Eglise catholique et la notion du royaume de Dieu, séparées au début de toute la hauteur des cieux, se confondent et s'identifient (1). Les espérances apocalyptiques deviennent sans objet. Le règne de Dieu vient dans les triomphes et les conquêtes progressives de l'Eglise sur le monde. Dès lors, les attributs de l'un passent à l'autre. Le corps visible de l'Eglise se revêt des perfections idéales du royaume de Dieu : sainteté, unité, catholicité, infaillibilité, éternité. Ce qui était transcendant dans la foi de Jésus et des apôtres, devient une société historique et visible. L'idéal et le réel se confondent. Dieu veut régir le monde par son Eglise, et l'Eglise règne par sa hiérarchie. Dans son Eglise et par ses ministres, Dieu rend ses oracles, distribue ses grâces, récompense, absout ou punit. Hors de l'Eglise il n'y a pas de salut, parce que hors d'elle, le christianisme est une pure abstraction, moins que rien. Pour cette Eglise, il ne saurait être

(1) Voyez la notion de la « Cité de Dieu » dans AUGUSTIN.

question de défaillance ou d'erreur, puisque, outre les promesses d'indéfectibilité qui lui ont été faites par son fondateur, elle n'est pas autre chose que la Parole de Dieu faite chair, la vérité même rendue visible et permanente sur la terre dans une institution historique (1).

Ainsi nous rejoignons enfin, mais non avant le troisième siècle, le dogme catholique de l'Eglise. Il sort des entrailles même de l'histoire par un long et douloureux enfantement, et s'explique naturellement, comme tout autre phénomène historique, par la logique interne des idées et des choses, les circonstances du temps, le génie ou l'ambition des hommes. Rome en avait posé les premières assises en

(1) IRENÉE, Adv. hær., III, 24 : *In ecclesia disposita est communicatio Christi, id est spiritus sanctus et scala adscensionis ad Deum. In ecclesia enim posuit Deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus, cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam sed semetipsos fraudant a vita..... Ubi enim Ecclesia ibi et spiritus Dei et ubi spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia.* La pensée d'Irénée maintient encore un certain équilibre entre l'Eglise, critère de l'Esprit, et l'Esprit, critère de l'Eglise, et permet encore jusqu'à un certain point de juger de l'Eglise par la vérité de l'Esprit, comme de juger de l'Esprit par l'autorité de l'Eglise. C'est un moment de transition entre Justin martyr — qui, faisant de la foi au Christ *logos* de Dieu, le signe qu'on appartenait à l'Eglise chrétienne, y introduisait même des philosophes païens comme Socrate et Héraclite (1re Apol., 46) — et Cyprien qui fait de l'attachement à l'Eglise visible le signe de la foi chrétienne.

CYPRIEN : De unit. eccl., 4 et ss. : *Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit. Ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit. A fonte præcide rivum, præcissus arescit. — Quisquis ab ecclesia segregatus adulteræ jungitur, a promissis ecclesiæ separatur. — Alienus est, profanus est, hostis est. Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem; si potuit evadere quisquam extra arcam Noë fuit et qui extra ecclesiam foris fuerit, evadit.*

édictant la règle de foi contre l'hérésie; elle en acheva l'édifice par sa théorie de la succession apostolique, qui est devenue le fondement de l'autorité des évêques. Ces deux théories nouvelles constituent l'essence même de la notion catholique de l'Eglise. Il convient de les examiner de plus près l'une et l'autre (1).

(1) Voir : Tertullien : De præscriptione hæreticorum. Vincent de Lérins : Commonitorium pro cath. fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium hæres. novitates. Bellarmin : De Verbo Dei. R. Simon : Hist. crit. des principaux commentateurs du N. T., 1693. Bossuet : Hist. des Variations. Conférence avec Claude. Avertissements aux Protestants. Défense de la Tradition et des Saints-Pères. Mœhler : Symbolik, 9e édit., 1884. Newman : Essay on the development of the christ. Doctrine, 1848, Perrone : Prælect theologicæ. t. I et II, 18.

J. Daillé : De l'emploi des Pères, 1631, trad. latine. De usu patrum, 1656. André Rivet ; Tractat. de Patrum auctoritate, 16. Dumoulin : Du juge des controverses, 1636. De Sanctis : La tradition, 1862. J. Pédezert : Le témoignage des Pères, 1892. Thiersch : Vorlesungen üb. Katholicismus u. Protestantismus. 2e édit., 1848. F. C. Baur : Der Gegensatz des Kath. u. Protest., 1836. Holtzmann : Kanon u. Tradition. 1859 K. Hase : Handb. der ev. Polemik, 5e édit., 1891.

Littérature. — I. *Sur la notion catholique de l'Eglise* : Cyprien : De unitate ecclesiæ. Augustin : De civitate Dei. Bossuet : Sermon sur l'unité de l'Eglise, 1682. Discours sur l'histoire universelle, seconde partie, 16. Bellarmin : De ecclesia militante. Catechismus Romanus. Perrone : Prælectiones theologicæ, tom. I et V. Acta Concilii Vaticani, *Constitutio de ecclesia*, 1870. Léon XIII : Encycl. de unitate ecclesiæ.

II. *Sur les espérances messianiques de Jésus et de ses premiers disciples* : E. Reuss : Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 1860. T. Colani : J.-C. et les croyances messianiques de son temps, 1864. A. Wabnitz : : La notion du Royaume des cieux dans la pensée de Jésus, 1879. A. Immer : Theologie des Neuen Testaments, 1877. C. Weizsæcker : Das apost. Zeitalter, 1889. Baldensperger : Das Sebstbewusstsein Jesu, 2e édit., 1892. Joh. Weiss : Die Predigt, Jesu vom Reiche Gottes, 1892. Eug. Ehrhardt : La

récente controverse sur l'eschatologie de Jésus, 1895. Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhæltniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein, 1895. C. Bruston : La vie future d'après saint Paul, 1895 (avec suppléments). H. Holtzmann : Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 1896-97, t. I, p. 188-349. Albert Réville : Jésus de Nazareth, 2 vol., 1897. Edm. Stapfer : Jésus-Christ pendant son ministère, 1897. La mort et la résurrection de J.-C., 1898. Fréd. Krop : La pensée de Jésus sur le Royaume de Dieu, 1897 (voir la bibliographie, p. 7-14). E. Ménégoz : Le salut, d'après l'enseignement de Jésus-Christ, 1899. H. Wendt, Die Lehre Jesu, 2e édit., 1901. Wilfred Monod : L'espérance chrétienne, 2 vol., 1899, 1901.

CHAPITRE III

LA TRADITION

I

NOTION HISTORIQUE ET NOTION SURNATURELLE

Au sens général, la tradition est le lien des générations humaines qui, de leur succession, fait une suite organique et transmet aux dernières venues l'héritage de celles qui les ont précédées. C'est la lumière des temps, la trame de l'histoire, la conscience permanente de l'humanité.

Toute société engendre une tradition qui devient le trésor où s'amassent ses souvenirs et ses mœurs, ses acquisitions spirituelles, ses lois, tout le fruit de sa vie. De ce trésor intime sortent pour elle incessamment des leçons et des exemples, des inspirations et des vertus, une expérience et une sagesse pratique que rien ne saurait suppléer.

Telle est la condition du progrès en toute chose et la loi de la vie. Ce qui est sans passé, reste sans avenir.

Si l'on compare la tradition à un fleuve qui coule à travers les siècles, il est clair qu'il lui arrive ce qui arrive à tous les fleuves : à mesure qu'il s'éloigne de sa source, ses eaux grossissent et se chargent d'un limon pris successivement aux terroirs qu'elles ont traversés.

Parlons sans figure. C'est une loi historique que toute tradition, non fixée par l'écriture, en se développant, s'altère ; plus elle s'éloigne des faits, plus se défigurent et se transforment l'image et le souvenir qu'elle en conserve, plus aussi la forme dernière de la tradition orale diffère de l'état d'origine, qui en fut le point de départ, à moins qu'une critique vigilante et sévère ne la crible sans cesse, pour la débarrasser des légendes et des superstitions qui s'y mêlent, et ne la ramène à sa pureté primitive. Le devoir de la critique est donc aussi imprescriptible que le droit de la tradition.

Sans la première, la seconde elle-même resterait inféconde, ou plutôt deviendrait un obstacle invincible au progrès. Ce serait l'asservissement du progrès. Ce serait l'asservissement du présent et de l'avenir au passé, la stagnation, bientôt putride, de l'esprit humain.

Cette alliance de la critique stimulante et de la tradition conservatrice a triomphé dans les sciences, dans la philosophie, dans la politique, et dans l'art, depuis la Renaissance, et s'est montrée, depuis lors, admirablement féconde. On a compris que l'héritage des siècles, si précieux qu'il soit, ne peut être raisonnablement accepté que sous bénéfice d'inventaire. La tradition nous apporte tout : le bien et le mal, l'erreur et la vérité, des habitudes excellentes et des coutumes barbares, des sentiments généreux et des institutions détestables. On a compris le mot de Pascal : L'humanité est comme un homme qui vivrait toujours et apprendrait sans cesse. A ce point de vue, ce

sont les modernes qui sont les anciens, puisqu'ils ont une plus longue expérience derrière eux. Les anciens, au contraire, sont les plus jeunes, ce sont les enfants parce qu'ils sont venus au premier âge du monde. Comment la raison de l'âge mûr serait-elle asservie aux rêves ou aux premiers raisonnements de l'adolescence?

Cette notion rationnelle de la tradition n'est point la notion catholique; celle-ci s'en distingue par un trait essentiel. Dans l'Eglise la tradition est d'ordre surnaturel. La vérité transmise et l'acte de transmission sont revêtus également d'un caractère divin. La tradition de l'Eglise devient la règle souveraine de la vérité et se trouve élevée du même coup au-dessus de la critique et de la discussion.

On oppose souvent la tradition de l'Eglise et la sainte Ecriture, surtout depuis les controverses suscitées par le protestantisme. Au point de vue historique, cette opposition est sans aucune raison d'être, l'Ecriture n'étant que la première forme de la tradition fixée dans des livres et mise ainsi à l'abri des altérations et de l'oubli. S'il s'agit de connaître ce que fut le christianisme primitif, il est évident que les écrits apostoliques sont pour l'historien la meilleure source d'information qu'il puisse consulter, puisque c'est le témoignage le plus ancien et le plus fidèle que nous possédions. Ce qu'on pouvait raconter de la vie du Christ à partir de la fin du second siècle en dehors de ces œuvres écrites, est à peu près sans valeur.

Mais au point de vue dogmatique, la question se retourne, au moins dans le catholicisme. C'est l'Eglise qui a décidé en définitive ce qui doit être tenu pour écriture divine et ce qu'il faut regarder comme apocryphe. C'est la foi traditionnelle de l'Eglise qui seule permet d'interpréter d'une façon légitime les textes sacrés. Le juge su-

prême des controverses, ce n'est donc pas l'Ecriture, c'est la tradition. La première reste subordonnée à la seconde. Il y a dans l'Eglise une tradition latente de vérité, dont les écrits bibliques ne sont qu'une première émanation et dont ils ne sauraient être séparés sans perdre toute garantie et toute valeur. Le concile de Trente a mis sur la même ligne, comme issues de la même source d'inspiration, les Ecritures apostoliques et les traditions, croyances et coutumes venues par transmission orale des apôtres jusqu'à nous, et pour qu'on ne puisse pas, comme font les protestants, opposer ces deux autorités l'une à l'autre et critiquer la tradition au nom de la Bible, il a prononcé l'anathème contre ceux qui tordent suivant leur sens propre les Ecritures, et il attribue, en dernier ressort, à l'Eglise seule le droit de juger de leur texte et de l'interprétation qu'on en doit donner (1).

(1) Concil. Tr. sess. IV. Decret. de canon. Scripturis : *S. Synodus hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut, sublatis erroribus, puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur..., perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et, sine scripto, traditionibus, quæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T. necnon traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatas, et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.*

Si les deux autorités, celle de l'Ecriture et celle de la tradition, sont mises théoriquement sur la même ligne, en fait, la première reste subordonnée toujours à la seconde. Sess. IV, Decret. de edit. et usu sanct. Litterarum : *Synodus ad coercenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum, S. scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet s. mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum*

L'Eglise n'est pas seulement assistée par le Saint-Esprit dans la garde des vérités anciennes ; elle a mission également d'expliquer, de compléter et d'enrichir ce dépôt primitif dans la mesure progressive que réclament les temps nouveaux. La tradition ne s'épuise ni ne se fixe jamais. C'est une inspiration toujours créatrice. Incarnation permanente du Verbe de Dieu, l'Eglise dit ce Verbe souverain toutes les fois qu'elle parle par la bouche de ceux qui ont le droit de parler pour elle. Jadis elle eut pour organes les évêques et les conciles. Aujourd'hui elle se concentre dans la papauté. Mais c'est toujours la tradition qui fait l'autorité du pape comme des conciles. C'est en elle que réside proprement l'infaillibilité.

Comment s'est formée une théorie si extraordinaire ? A quelle date précise la voit-on apparaître ? Quelles causes l'ont produite et fait triompher ? Quelles formes et quelles étapes a-t-elle traversées, depuis Irénée et Tertullien, qui en jettent les premiers fondements, jusqu'au point de perfection et de concentration qu'elle a atteint de nos jours ? Autant de chapitres, que l'histoire éclaire entièrement aujourd'hui, sans y laisser aucune place au miracle ou au mystère.

Patrum, ipsam Scripturam S. interpretari audeat. Comp. Léon XIII, Encycl. *Providentissimus Deus*, 1897.

Que l'Eglise par sa tradition est maitresse du texte de l'Ecriture comme de son interprétation, c'est ce que prouve la décision du même concile touchant la traduction de Saint-Jérôme ou la Vulgate. — Même sess., même decret : *S. Synodus statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo eam rejicere, quovis prætextu, audeat vel præsumat.*

II

L'AUTORITÉ DE LA TRADITION DANS LE JUDAISME

Toutes les traditions religieuses, au moins dans l'antiquité, apparaissent revêtues d'un caractère sacré. Elles s'incarnaient dans des sacerdoces, qui enseignaient au reste des hommes, au nom de la divinité elle-même, les rites et les dogmes suivant lesquels elle voulait être adorée. De là les scrupules inquiets et le soin méticuleux que l'on apportait dans la récitation des formules et l'accomplissement des actes du culte.

Une tradition de cette nature se formant dans l'Eglise chrétienne des premiers siècles, alors que pesaient sur elle les lourdes habitudes des cultes antiques, n'est donc pas un phénomène unique ni même exceptionnel. On le retrouve se répétant d'après une loi psychologique et sociale très claire, tout le long de l'histoire des religions. Rien n'est plus dans la nature des choses, et le vrai miracle serait qu'il en eût été autrement.

Un parallèle frappant, pour n'en pas citer d'autres, s'offre à nous dans l'histoire du judaïsme. Edifiée et rédigée définitivement au siècle d'Esdras, la loi mosaïque, malgré sa minutie, ne parut pas pouvoir se suffire à elle-même. Il se forma tout aussitôt, pour accompagner le texte écrit et le protéger, une tradition orale issue de l'enseignement des rabbins, comme la tradition catholique naîtra de celui des évêques et des Pères de l'Eglise. Les Pharisiens se firent les gardiens jaloux de cette tradition rabbinique (1), et pour l'imposer avec plus de succès,

(1) Il s'agit de l'*halacha* ou tradition de jurisprudence et de casuistique qui se créait dans les écoles des rabbins, et, ayant commencé

ils la firent remonter à Moïse, tout comme les évêques et les conciles faisaient remonter au Christ et aux apôtres celle dont ils étaient les représentants.

La légende s'accrédita peu à peu, qu'après avoir donné la loi écrite en descendant du Sinaï, Moïse avait encore transmis oralement bien des préceptes et des explications aux anciens, qui les avaient légués aux prophètes; et des prophètes, ils étaient arrivés, sans aucune interruption, aux hommes de la grande synagogue. C'est ainsi que les Scribes, selon le mot de Jésus, s'étaient véritablement assis, avec leur tradition, dans la chaire de Moïse, comme les évêques, dans celle du Christ (1).

Dès lors, il devenait aussi coupable de contredire cette tradition que de violer la loi elle-même (2). Dans le Pharisaïsme, comme plus tard dans le Catholicisme, l'Ecriture

après Esdras, est venue aboutir au Talmud. C'est ce que l'on appelait encore : « la tradition des pères ou des anciens » : JOSÈPHE, Ant. XIII, 10,6 ; Matth. XV, 1-3 ; Marc VII, 1-13 ; Gal. I, 14, etc.

(1) On croyait trouver un point d'attache à cette légende qui commence aux environs de l'ère chrétienne, se précise et s'achève au Moyen-Age, dans Deut. VI, 6 et 7, et XVII, 9 et 10 ; 2 Chron. XVII, 9. Berachoth 5a ; Matth. XXIII, 1-3 ; Homél. Clément., lettre de Pierre à Jacques, 1. Voy. J.-H. WEISS : Zur Gesch. d. jüd. Tradition, et SCHÜRER : Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter J. C. 2e édit., 1886, II, pages 273, 322 et ss.

(2) Pirke Aboth, III, 11 ; R. Eliezer de Modeïn disait : « *Celui qui interprète l'Ecriture contrairement à la tradition légale, malgré qu'il garde la loi et ait les bonnes œuvres, n'aura point de part au monde futur* ». V, 8 : La guerre vient dans le monde à cause de plusieurs péchés et aussi « *à cause de ceux qui décident au nom de la Loi contre la tradition.* » D'après Sanhédrin XI, 3 « *Celui qui contredit les paroles des sopherim, pèche plus que s'il contredit la Loi* », par cette raison que les premières sont les explications authentiques et le complément de la seconde.

tombait sous la tutelle de la tradition orale, par cette raison que le maître de l'interprétation est toujours le véritable maître du texte.

Ici encore, comme dans l'histoire du catholicisme, cette autorité de la tradition rendait toute réforme impossible. Toutes les âmes vraiment inspirées, tous les réformateurs ou prophètes venaient buter et se briser à cette borne sacrée. Ce fut le sort de Jean le Baptiste ; ce fut celui du Christ lui-même. Entre lui et les Pharisiens, la lutte s'engagea dès le début sur l'autorité de « la tradition des anciens ». On n'a qu'à relire le Sermon sur la montagne et les discussions sur le sabbat, le jeûne, les aliments impurs. Jésus leur reprochait d'annuler par des commandements d'hommes la loi même de Dieu et de lier les pauvres consciences de chaînes pesantes. En retour, ils ne lui pardonnaient pas davantage, la liberté de son inspiration, l'audace de ses allures et de ses discours, qui n'allaient à rien moins qu'à ruiner l'édifice entier de la piété juive. C'était l'éternelle lutte qui allait bientôt recommencer, dans la propre Eglise du Christ, entre le formalisme traditionnel et les inspirations de la conscience.

Est-il impossible d'établir quelque lien de filiation plus directe entre la théorie de la tradition pharisienne et les origines de la notion catholique ? Les premiers chrétiens, sortis du judaïsme, étaient nourris des principes du pharisaïsme. Quoi d'étonnant qu'ils en aient conservé les habitudes mentales et surtout ce respect de la tradition, tout puissant encore dans l'Orient sémitique. Que font Jacques, le frère du Seigneur, et les apôtres de Jérusalem, sinon de garder contre Paul et ses inspirations inquiétantes le souci scrupuleux de la *« tradition orale »* concernant les paroles et les exemples du Christ ? Pourquoi sont-ils appelés les « colonnes » de l'Eglise messia-

nique, sinon par ce qu'ils sont les colonnes de la tradition? Tout le second siècle chrétien, soit ceux que l'on appelait déjà « les catholiques », soit les ébionites, soit les gnostiques, ne font-ils pas tous appel à la tradition des anciens, comme à une autorité décisive? L'Eglise devait hériter et prolonger les habitudes de la synagogue (1).

III

LA PREMIÈRE TRADITION CHRÉTIENNE

Il ne faut pas prendre du christianisme naissant l'idée qu'en donnent son organisation et sa dogmatique au temps de Constantin, encore moins dans les temps modernes. Entre le premier âge et les âges suivants, il y a la différence de la matière en fusion, gazeuse ou liquide encore, et de la matière solidifiée et refroidie.

L'unité de l'association naissait spontanément de l'unité des cœurs et de la communauté d'une ardente espérance. La profession de foi des premiers chrétiens était courte : « Jésus de Nazareth est le Messie », et leur mot d'ordre plus bref encore : *Maranatha*, « Notre Seigneur va venir ». Ils vivaient tous, sans exception, dans la croyance alors si répandue, que les derniers jours du monde actuel étaient arrivés, et cette croyance, en leur enlevant l'idée d'un long avenir, les dispensait en même temps de tout souci et de toute peine en vue de fonder un établissement durable ici-bas (2).

(1) Hom. Clément., lettre de Pierre à Jacques, premières lignes; Recognitiones, I, 21 et 25; II, 45; X, 42. Voy. encore : Act. XV, XXI, 20 et ss. Gal. II, 1-15. On sait que Basilide et Valentin se prévalaient aussi d'une tradition apostolique particulière.

(2) Matth. III, 2; Marc, I, 15, IX, 1 et paral.; Matth. XXIV, 33

On ne saurait imaginer une plus grande illusion que celle de l'Eglise catholique, lorsqu'elle croit retrouver dans cette société primitive, sa propre image. Nous sommes dans l'âge du messianisme apocalyptique, de l'inspiration libre, des dons miraculeux de l'Esprit (1).

Jésus n'a rien écrit, ni rien fait écrire. Jamais il n'a songé à donner un second tome à la Bible des Juifs, encore moins à créer un autre ordre sacerdotal et des cérémonies nouvelles. Il n'a laissé ni dogmes, ni règles, autres que les sentences du Sermon sur la montagne, ou l'enseignement de ses paraboles et les promesses de son retour. Il n'a voulu avoir que des apôtres, c'est-à-dire des « messagers », pour aller prêcher partout que les temps étaient accomplis et que le royaume des cieux était en train de venir. Si de la prédication de cet Evangile, il est sorti une religion nouvelle, c'est que sous les formes messianiques qu'elle a revêtues tout d'abord, il y avait le sentiment contagieux d'un rapport tout nouveau, d'un rapport filial avec Dieu, une révélation nouvelle de Dieu dans le cœur de l'homme, ferment divin, grâce toute puissante qui allait régénérer et féconder toute la vie de l'humanité.

Le Maître confia donc son Evangile à la libre et vivante prédication de ses disciples et à l'assistance de l'Esprit. Mais, en se répétant, les discours prennent des formes stables. Ainsi naissait spontanément la première tradition chrétienne, comme toutes les traditions historiques; elle se formait naturellement des récits de la vie, de la mort

et 34; Act. II, 17; 1 Cor. VII, 29; Gal. I, 4; 2 Tim. III, 1; 1 Pierre I, 5; Jacq. V, 3, 8 et 9; Apoc. I, 1 et XXII, 20; Hébr. X, 25, 37; 1 Jean II, 18. Doctrine des Apôtres, c. XVI.

(1) Voy. la description de la vie intérieure de la première communauté corinthienne. 1 Cor. XII, XIV.

et de la résurrection de Jésus, que les apôtres devaient faire, pour y montrer l'accomplissement des prophéties et persuader à tous qu'il était bien le Messie du peuple (1). Cette tradition s'enrichissait de jour en jour, dans les cercles chrétiens, de ce que chacun avait appris et racontait des « faits et des dits » du Maître, comme s'exprimait au second siècle Papias, l'évêque de Hiérapolis, si curieux et si avide de ces paroles des anciens témoins. Aussi voyons-nous, au bout de vingt ou trente ans, le message évangélique et la substance de la prédication chrétienne communément désignés par les termes de « tradition », de « type d'enseignement », de « bon dépôt » qu'il fallait recueillir et garder avec soin (2).

Mais le mirage et l'illusion commencent lorsqu'on s'imagine que cette tradition initiale fut l'œuvre délibérée et préméditée d'une autorité officielle, et que les apôtres réunis en collège l'enfermèrent dans des règles et des formules. C'est méconnaître entièrement le véritable rôle des apôtres et le caractère de cet âge où tous les chrétiens, baptisés d'esprit et de feu, jouissaient du don de l'inspiration sainte et féconde.

Sans nul doute, par leur témoignage, les Douze commencèrent à jeter les bases de cette tradition, qu'on peut nommer pour cette raison « apostolique »; mais ils n'y travaillèrent pas seuls. Tous ceux qui savaient ou croyaient savoir quelque chose du Christ, tous ceux qui avaient reçu ou croyaient avoir reçu quelque révélation céleste, apportaient leur obole au trésor commun. Puis tout cela se

(1) Act. II. 22-36; VIII, 26-35; X, 34-43, 1 Cor. XV, 1-3.

(2) L'Evangile se nomme couramment une Parole, la Parole de Dieu, la Parole reçue, παράδοσις, τύπος διδαχῆς, παραθήκη, Luc. I, 2; 1 Cor. X, 23; XI, 2; XV, 1-3; 2 Tim. I, 14; Rom. VI, 17; 2 Th. II, 15, etc.

condensait, s'organisait peu à peu, sans pouvoir arriver encore à une forme unique et permanente. Né du souvenir et de la foi, l'arbre croissait naturellement et s'ornait chaque jour de quelques fleurs ou même de quelques branches nouvelles ! (1)

Pour se convaincre de cette absence de toute préméditation ou décision officielle, pour saisir le mouvement et la vie de cette tradition première, son enrichissement progressif et sa variabilité incessante, il suffira de la suivre dans les deux parties qui la constituent : les faits et la doctrine, la biographie de Jésus et l'interprétation qu'on en donnait. Sur l'un et l'autre point, il y a tronc commun, harmonie des données essentielles et des grandes lignes. Mais à mesure que l'on avance, quelle variété de formes concurrentes ! que de contradictions ! que de polémiques et de conflits !

Les « paroles du Seigneur » étaient devenues, à côté de l'Ancien Testament, la norme suprême à laquelle on se référait pour résoudre les questions qui se posaient dans la vie des premières communautés ; on les recueillait donc, on les répétait et on les mémorisait avec soin (2). Il paraît très probable que les premiers écrits évangéliques furent des recueils de ces « paroles » ou *logia* que la seconde génération chrétienne surtout devait éprouver le besoin de réunir et de fixer (3). Toutefois il est certain

(1) La dernière de ces branches, l'une des plus belles et des plus fécondes, est représentée par le 4e évangile.

(2) I Thess. IV, 15 ; V, 2 ; 1 Cor. VII, 10, 12 ; IX, 14 ; Rom. XII, 14, 20, etc.

(3) On admet généralement aujourd'hui que l'apôtre Matthieu avait composé en araméen un recueil de ce genre. En tout cas, Luc et l'auteur du premier évangile ont eu de ces recueils à leur disposition. Luc I, 1-4, prologue, et le témoignage de Papias dans Eusèbe, H. E. III, 39.

qu'on les citait encore de mémoire au commencement du second siècle (1).

Un demi-siècle après la mort de Jésus, la tradition des souvenirs de sa vie, tout en étant déjà ferme dans ses grandes lignes, était bien loin d'être identique dans toutes les régions de la chrétienté. Ici, elle était très riche, et là, beaucoup plus maigre. Ainsi s'explique la grande variété des premières narrations écrites, dont Luc n'était point satisfait et qu'il a voulu corriger, compléter et harmoniser dans un nouveau récit (2). C'étaient des œuvres privées et tout occasionnelles qui se ressentaient naturellement du milieu d'où elles sortaient.

Papias, d'après un témoin encore plus ancien, nous raconte que Marc, l'interprète de Pierre, mit par écrit les gestes et les dits de Jésus, d'après les souvenirs qu'il avait conservés de la prédication de l'apôtre; mais comme l'enseignement de celui-ci était déterminé par l'occasion, Marc n'en pouvait tirer un ensemble suivi et complet, et il ne mérite aucun blâme, puisqu'il a voulu simplement raconter, sans mensonge ni altération, les choses qu'il avait ainsi apprises (3). Luc, avec d'autres ressources, n'a pas fait autrement. Voilà comment dans le canon du Nouveau Testament, nous n'avons pas un Evangile unique, ce qui serait le cas si les apôtres en avaient ordonné la rédaction, mais quatre récits assez différents pour que nous soyons aujourd'hui

(1) C'est le cas pour Clément Romain, pour Papias, pour Ignace et pour Polycarpe qui, tout en connaissant tel ou tel évangile écrit, aimaient encore mieux à puiser dans la tradition orale. On en peut dire autant des auteurs de la Doctrine des Apôtres.

(2) Voy. le prologue de l'Evang. de Luc, ch. I, 1-4.

(3) Eusèbe, H. E. III, 39. Témoignage de Jean l'ancien, recueilli par Papias.

incapables d'en concilier les données et d'en résoudre les contradictions. Où voit-on l'autorité officielle des apôtres intervenant pour diriger ce travail d'écriture qui devait avoir tant d'importance pour les destinées du christianisme? Il en fut de la première littérature chrétienne comme de toutes les littératures populaires, échos d'une tradition libre et vivante : elle naquit des circonstances et des besoins de chaque jour (1).

Jusque vers l'an 130, au temps de Polycarpe et de Papias, les divers écrits évangéliques baignent encore dans la tradition orale dont ils sont issus et dont ils continuent à se nourrir. Mais ils finissent à l'époque de Justin Martyr par en absorber toute la substance et par se substituer à elle dans la confiance des chrétiens. Une chose digne de remarque : tout ce qu'on a pu glaner en dehors de nos quatre évangiles sur la vie de Jésus, dans la tradition subséquente de l'Eglise, s'est trouvé de très mince, pour ne pas dire de nulle valeur. Ce n'est pas que cette tradition soit stérile, elle se montre au contraire d'une prodigieuse fécondité, témoins les évangiles apocryphes ; mais elle n'enfante plus que des légendes.

La tradition chrétienne n'est donc pas d'institution divine. Elle naît et se développe du commencement à la fin comme toutes les traditions historiques qui s'enrichissent en vieillissant, mais offrent d'autant moins de garantie, qu'elles s'éloignent davantage du lieu et de la date de leur première origine.

La théologie catholique a eu raison de soutenir contre la vieille théologie protestante que l'écriture est née de la tradition ; mais elle a eu tort d'en conclure que la tradition postérieure puisse jamais avoir autant ou plus de

(1) Cela est encore plus vrai des lettres apostoliques que des évangiles.

7

poids que les écrits du Nouveau Testament, qui représentent une tradition plus ancienne et partant plus fidèle. La vérité, c'est que toute tradition appelle la critique historique et ses méthodes de contrôle. Il n'y a pas d'autre moyen de discerner ce qu'elle vaut.

Si telle était la variabilité de la tradition, sur les événements de la vie de Jésus, combien devait-elle être plus grande encore dans les formes de la prédication et de l'enseignement ? Dans cet âge d'inspiration générale, la diversité des génies et des milieux devait se faire sentir encore ici plus qu'ailleurs. Aussi voyons-nous dans la génération apostolique elle-même, apparaître des types de doctrine et des genres de prédication très différents. Quand l'apôtre Paul disait « mon évangile » l'opposant à celui de ses adversaires, il avait le sentiment très vif de ce qu'il y avait dans sa doctrine de spécifique, de nouveau et d'original. Il n'ignorait pas, comme en témoigne sa lettre aux chrétiens de Galatie, que sa doctrine et ses missions étaient pour les pharisæo-chrétiens de Jérusalem, un objet de scandale et une cause de haine et de polémiques violentes. Jacques, le frère du Seigneur, ne prêchait pas de la même façon. S'ils confessaient ensemble Jésus, « le Messie de gloire », ils ne s'entendaient guère sur le sens de sa mort, sur la nature de sa personne, sur les notions de foi et de rédemption. En ce qui regardait la loi de Moïse et les coutumes nationales d'Israël, la différence de leur attitude et de leurs discours alla jusqu'à la contradiction ouverte ; l'un, les déclarant définitivement abrogées, l'autre les conservant (1).

(1) Témoignage de Paul dans Gal. I et II. Témoignage sur Jacques dans Gal. II, 1-2 ; Act. XV, 1-2, 13 et ss. ; XXI, 18 et ss. ; voir toute

Entre ces extrêmes, que de types intermédiaires faisaient transition et remplissaient tout l'entre-deux ! Il suffit de rappeler les noms d'Apollos, de Pierre, de Philippe, de Jean, auxquels se rattachent des tendances très distinctes (1). Et cette variété ne se retrouve-t-elle pas dans le Nouveau Testament, où l'on peut lire tour à tour des écrits aussi différents d'allure et de pensée que l'épître aux Romains et celle de Jacques, que l'évangile de Marc et celui de Jean, que l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse? Qu'il y ait unité de foi religieuse, d'inspiration première, nous le voulons bien ; mais quelle richesse et quelle diversité de théologies! N'apparaît-il pas clairement qu'aucune règle, aucun credo officiel n'existait encore et qu'aucune autorité extérieure ne venait gêner ou étouffer la spontanéité de l'inspiration individuelle ?

Un curieux petit livre récemment découvert, qui date du premier tiers du second siècle, mais représente un état de choses encore plus ancien, nous apporte un témoignage plus significatif encore. *La doctrine du Seigneur d'après les douze apôtres* nous offre réunis en quelques pages : le catéchisme, la liturgie et la discipline ecclésiastique qui régissaient l'enseignement, le culte, la vie intérieure des communautés de la Palestine ou de la Syrie sous le règne de Trajan au plus tard. L'évangile y est résumé sous l'image de deux routes, dont l'une conduit à la vie et l'autre à la mort, et en quelques sentences empruntées au sermon sur la montagne. Il n'y a que deux rites : le

la seconde partie de la 2e épître aux Corinthiens et Phil. I, 15-18 ; III, 2, etc. Hégésippe, dans Eusèbe, sur les Pharisæo-chrétiens adversaires acharnés de Paul. Pour mesurer la suite et le retentissement de ces premières luttes, il faut relire les Homélies Clémentines.

(1) Voyez ce qu'en dit Paul dans les trois premiers chapitres de la première lettre aux Corinthiens et surtout 1 Cor. III, 10-15.

baptême et l'eucharistie, et les prières qui les accompagnent, quoique d'une belle mysticité, semblent complètement ignorer la doctrine de Paul. Enfin, l'édification des paroisses est encore procurée en grande partie par des prophètes et des évangélistes itinérants, en face desquels on sent la nécessité de recommander les charges de diacres et d'épiscopes régulièrement élus et sédentaires. Quand on compare ce document vénérable aux *Constitutions apostoliques* du IVe siècle, on mesure aisément le chemin parcouru par l'Eglise. Néanmoins, c'est un premier jalon posé ; c'est un premier essai de réglementation pour donner à la tradition apostolique, une forme légale et officielle qui rappelle un passé en train de disparaître et prépare un avenir tout nouveau. La voie est ouverte. L'autorité ecclésiastique va prendre le pas sur l'inspiration. Le principe, au nom duquel elle légiférera, est posé. C'est la doctrine, la tradition des apôtres (1).

Il est vrai que cette tradition est encore rudimentaire et flottante. Nous allons voir comment elle arriva, à travers les polémiques du second siècle, à une forme précise et définitive.

IV

LA FORMULE DU BAPTÊME ET LE SYMBOLE DES APÔTRES

La cristallisation dogmatique de cette tradition, encore fluide, devait se faire et se fit peu à peu autour du point le plus résistant du culte nouveau. Ce point, c'était le

(1) Sur la « Doctrine des Apôtres », voy. l'édition et le commentaire qu'en a donnés Paul Sabatier, 1885, et surtout A. Harnack : Die Lehre der zwœlf Apostel nebst Untersuchungen zur æltesten Gesch. d. Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts, 1884.

baptême et la profession de foi, qui, dès l'origine, s'y trouvait rattachée.

Ce n'est pas que l'évolution des idées et des formes n'apparaisse ici comme ailleurs. Mais elle se fait en ligne droite et continue, et l'on peut plus sûrement la suivre. Le baptême était d'abord un bain réel, une immersion entière. Dès la fin du premier siècle, on se contentait, au besoin, d'une triple aspersion d'eau sur la tête (1). Dès le principe il s'y attachait l'idée de la purification de l'âme par la repentance et le pardon des péchés. Au second siècle, vint s'ajouter celle d'un sacrement d'initiation et d'illumination analogue à ceux des mystères païens (2). Enfin, comme on va le voir, la teneur de l'invocation prononcée sur la tête des baptisés, a également varié. Le changement est partout, la fixité nulle part.

L'institution du baptême d'eau est-il le fait de Jésus lui-même? Il est impossible dans l'état des textes de le montrer. La parole de Matthieu XXVIII, 19, qui semble la lui attribuer, n'est pas seulement posthume; elle n'est entrée qu'assez tard dans la tradition de l'Eglise apostolique. Aucun autre Evangile ne l'a recueillie (3).

(1) Doct. des Apôtres, VII : Ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχῃς (eau vive ou eau chaude) ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

(2) Sur le rapport des sacrements chrétiens, le baptême et l'eucharistie, avec les mystères païens, voyez l'ouvrage de Gustave Anrich, *Grosskirche, Gnosticismus und Mysterienwesen*, 1894.

Justin Martyr appelle le baptême φωτισμός, mot qui semble emprunté à la langue des mystères. I Apol., 65. Voy. cependant : Héb. VI, 4 et X, 22-32 ; Eph. I, 17-19.

(3) On n'objectera pas Marc XVI, 16, qui appartient à une fin du second évangile, étrangère à l'ouvrage primitif. Si Jésus a prononcé cette parole, n'est-il pas inexplicable qu'aucun apôtre, aucun livre de N. T. n'y fasse allusion? On remarquera d'ailleurs que le baptême est plutôt supposé existant déjà, que prescrit comme une nou-

Si Jésus avait laissé à ses apôtres un commandement aussi formel, Paul aurait-il pu écrire aux Corinthiens que le Christ l'a *envoyé, non pour baptiser, mais pour évangéliser*, et pourrait-il rendre grâce à Dieu de n'avoir baptisé de ses mains que trois ou quatre personnes à Corinthe? N'aurait-il pas dû plutôt se reprocher d'avoir manqué à un commandement exprès du Christ?

Le baptême d'eau remonte à Jean, le Baptiste. Jésus considérait ce rite préparatoire au royaume messianique comme voulu de Dieu (1), mais antérieur et étranger à la nouvelle alliance. Les disciples l'ont pratiqué d'abord dans l'esprit même du précurseur, ayant en vue, comme lui, le prochain avènement du Messie triomphant.

Le baptême du Messie devait être d'une autre nature. C'était « le baptême d'esprit et de feu », qui, dans les discours de Jean, se trouve nettement opposé au baptême d'eau (2). C'est le seul dont Paul prenne souci. A l'origine, ils étaient fort bien distingués l'un de l'autre, comme on le voit dans le livre des Actes des apôtres, où tantôt l'effusion de l'Esprit précède, et tantôt suit le baptême d'eau, sans qu'il y ait entre eux liaison nécessaire (3).

veauté dans la parole mise par Matthieu dans la bouche du ressuscité. — Voir Conybeare, Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft, 1901, p. 285-288.

De Jean III, 22-26, si curieusement corrigé IV, 2, il parait qu'on n'était pas d'accord sur le fait de savoir si Jésus avait baptisé lui-même ou seulement ordonné de baptiser ceux qui venaient à lui. On se sentait obligé de rattacher la coutume apostolique à Jésus et l'on ne savait plus très bien comment. Jésus n'a jamais parlé d'autre baptême que de celui de la souffrance et de la mort. Marc X, 38 et paral.

(1) Marc XI, 30 et paral.

(2) Matthieu, III, 11 et paral., Act. I, 5.

(3) Act. VIII, 12-24; X, 44-48; XIX, 1-6. Il ressort de ces textes: 1° que le baptême d'eau sans le baptême d'esprit, était considéré

Mais à mesure que l'Eglise et le Royaume des cieux tendaient à s'identifier, l'entrée dans l'une devait coïncider avec l'entrée dans l'autre, le bain de purification en vue du Royaume et l'effusion de l'Esprit, gage et principe de la vie nouvelle, devaient se confondre et le signe prendre la place et la valeur de la chose signifiée. Telle est la pente qu'allait descendre la chrétienté du second siècle pour aboutir très vite à l'idée superstitieuse de l'*opus operatum* (1).

comme incomplet ; 2° que l'effusion de l'Esprit venait par l'imposition des mains. Aux yeux de Paul, le baptême d'esprit seul faisait les chrétiens, en les unissant au Christ et à son corps qui est l'église. Des expressions comme celles de Tite III, 5 : διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, et de Jean III, 5 : ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (Comp. XIX, 34 et 35, et 1 Jean V, 6 et 7), bien qu'elles ne matérialisent pas encore le baptême, assimilent pourtant l'eau et l'esprit, et marquent un moment postérieur dans l'évolution de la notion du baptême.

(1) Il paraît évident que Paul dans Rom. VI 1-6 ; Gal, III, 27 ; 1 Cor. VI, 11 ; X, 2, et même Eph. V, 26, a du baptême une conception symbolique. Cela ressort de l'étude précise de Col. II, 11-12, exactement parallèle. C'est la foi qui dans le baptême nous unit à Christ et nous fait ressusciter avec lui, la foi en l'énergie de Dieu qui l'a ressuscité des morts; et la preuve décisive que le baptême n'est qu'un symbole, c'est qu'au verset 11 l'apôtre se sert de l'image de la circoncision pour exprimer la même chose : ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ.

Très spiritualiste est encore l'affirmation de 1 Pierre III, 21 : « Le baptême qui nous sauve n'est pas celui qui lave la souillure de la chair, mais c'est le serment d'une droite conscience devant Dieu. »

Mais déjà dans l'âge apostolique, on trouve les traces d'une conception contraire du baptême, condition indispensable et même cause du salut. Paul ne loue pas, mais il ne blâme pas davantage ceux qui se font baptiser au bénéfice des morts (1 Cor. XV, 29), et il en tire un argument en faveur de la résurrection. On croyait donc

Du témoignage concordant des lettres de Paul et du livre des Actes des apôtres, il ressort avec évidence, qu'à l'origine, le baptême était administré simplement « au nom du Christ » (1). Le néophyte qui le recevait ainsi, confessait sa foi en la messianité de Jésus. Et, comme le Christ que Paul prêchait avant tout, était le Christ mort et ressuscité, cet apôtre voyait dans le baptême une image en action de l'union intime avec le Christ dans la mort et la résurrection, en sorte que le baptisé semblait s'ensevelir avec le Christ et ressusciter avec lui à la vie de l'Esprit. Plus tard, surtout dans le monde païen, cette forme élémentaire ne parut plus suffisante. Les catéchumènes d'origine païenne avaient besoin d'être convertis au Dieu vivant et vrai, Père de Jésus-Christ, et d'être initiés aux vertus régénératrices de l'Esprit saint, aussi bien qu'à la Rédemption opérée par le Fils de Dieu, le Sauveur de tous les hommes. Tel fut, dans les églises de Paul, le triple objet de l'instruction donnée aux catéchu-

le rite nécessaire pour avoir part à la résurrection, au moins quant au corps. L'épitre de Barnabas dira, cinquante ans plus tard, XI: « Son eau est fidèle » et un peu plus loin : « Nous descendons dans dans l'eau, pleins de péchés et de macules, et nous en remontons chargés de fruits en notre cœur. » Et Hermas, Vis III, 3: ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη, καὶ σωθήσεται. Pour Justin être baptisé est synonyme d'être régénéré, I. Ap. 61. Avec Tertullien l'idée catholique du baptéme est à peu près atteinte : de Baptismo, 3.

(1) Rom. VI, 3-5 : 1 Cor. 1, 13 ; Gal. III, 27 ; Act. II, 38 ; VIII, 16; X, 48 ; XIX, 5. Nulle trace d'une autre formule. Cyprien avait remarqué cette particularité et en donnait déjà la véritable explication. Epist. LXXIII, 17 et 18. La formule simple était employée pour les juifs qui connaissaient déjà le Père et n'avaient pas besoin d'être baptisés en son nom. Le catéchisme Romain semble admettre aussi le fait et l'explique par l'intention qu'avaient les apôtres de donner plus d'éclat au nom et à la personne de J.-C., de Baptismo, 15 et 16. Les exégètes protestants ont été plus timides ou moins candides.

mènes, et telle la foi qu'ils confessaient au moment de leur baptême, résumée dans la formule devenue traditionnelle : *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* (1)

Cette formule allait se développer à son tour et devait finir par engendrer le fameux symbole dit des apôtres. Mais il faudra des efforts et du temps.

Vers le milieu du second siècle nous trouvons une règle de foi que devaient réciter les néophytes au moment de leur baptême et de leur admission dans l'Eglise. Elle était ainsi conçue :

Je crois en Dieu, Père tout-puissant. Au Christ Jésus, son Fils unique, notre Seigneur, né du Saint-Esprit et de Marie, vierge, crucifié sous Ponce Pilate et enseveli, ressuscité des morts le troisième jour, monté aux cieux, assis à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts. Au Saint Esprit, à la sainte Eglise, à la rémission des péchés et à la résurrection de la chair (2).

Ce n'est pas encore tout à fait le symbole apostolique ; plusieurs articles sont incomplets et d'autres manquent. Mais c'en est la première forme et l'on voit très clairement que la formule ternaire du baptême en a donné la struc-

(1) 2 Cor. XIII, 13 ; Clément Romain, I Cor. 58, 2. Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν..

(2) Voy. A. Harnack, art. Apostol. Symbolum, Encycl. von Herzog u. Hauck, 3e édit., tome I, 1896, p. 741-755. Le même : Dogmengeschichte, tome I, 1888. Caspari, Ungedruckte... Quellen zur Gesch. des Taufsymbols. 1866, 1869. 1875 et 1879. Hahn, Biblioth. der Symbole, 3e édit., 1897. Zezschwitz, System d. Katechetik, 2e édit. 1875, Swainson, The Nicene and Apostolic Creeds, 1875. M. Nicolas, Le symbole des ap. Essai hist. 1867. Coquerel, Histoire du credo, 1869. E. Chaponnière, Art. symbole des ap., dans l'Encycl. des sc. relig., tom. I, 1877.

ture. A chacun des termes : Père, Fils et Saint-Esprit sont venues s'ajouter, pour préciser la foi des catéchumènes, des explications et des déterminations plus complètes.

Quelles furent les causes de ce développement? On peut les ramener à deux : d'une part le progrès de l'enseignement catéchétique, la nécessité de fournir à des néophytes sortant du paganisme, une connaissance plus détaillée et plus positive de ce que l'on considérait comme l'essence de la foi chrétienne ; d'autre part, et surtout, le souci d'écarter les hérésies gnostiques et d'élever une barrière protectrice entre elles et l'Eglise commune. Ce n'est pas par une coïncidence insignifiante que la mise en vigueur de cette règle de foi, à Rome, tombe juste dans les années 135 à 150, où Valentin et Marcion troublaient cette grande Eglise par leurs prédications, et où Justin Martyr soutenait contre eux les plus violentes polémiques. C'est dans ce même temps, nous le montrerons au chapitre suivant, qu'apparaît, à Rome, avec Pius Ier, l'épiscopat monarchique. Tout porte donc à penser que les dernières années du siècle d'Adrien et d'Antonin le Pieux furent marquées, pour la communauté chrétienne de Rome, d'une crise profonde, d'où la doctrine sortit précisée, l'autorité ecclésiastique concentrée et la discipline affermie (1).

(1). Le gnosticisme a joué un rôle décisif dans la définition de la foi catholique. C'est contre lui que la plupart des articles du symbole sont dirigés, et c'est à la lumière de cette controverse qu'ils doivent être historiquement compris. L'unité de Dieu, l'affirmation que le Père est aussi le créateur des cieux et de la terre sont la condamnation du dualisme ou de l'émanatisme de la gnose. Le caractère du Christ, Fils unique de Dieu, proteste contre la pluralité des médiateurs. Sa naissance, à la fois du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, sa crucifixion sous Ponce Pilate, sa mort, son ensevelissement sont marqués pour affirmer la réalité de l'incarnation, de la passion et de la mort du Fils de Dieu et pour couper court à tout docétisme.

Ce qui se faisait à Rome avec une suite et une énergie singulières, se produisait dans toutes les grandes églises d'alors. Les mêmes besoins et les mêmes craintes faisaient prendre partout les mêmes mesures et les mêmes précautions. Partout il fallait instruire les âmes simples, les munir d'un critère de la vraie foi, facile à retenir, opposer enfin une limite à l'arbitraire et à la confusion des spéculations de la gnose ou des élucubrations du montanisme. Partout donc s'ébauchaient des règles de foi, qui, édifiées naturellement sur la formule ternaire du baptême, offraient entre elles une grande analogie sans coïncider encore dans les détails. On trouve des traces de l'existence de professions de foi plus ou moins développées dans les derniers écrits du Nouveau Testament, surtout dans les épîtres dites Pastorales, chez Clément Romain, Polycarpe, Ignace, Hermas, Justin Martyr (1). Tantôt elles paraissent plus brèves; tantôt elles sont plus explicites. Tel article est relevé avec force, parce qu'il était menacé;

Le jugement dernier, l'autorité de l'église catholique, la résurrection de la chair vont à la même adresse. On ne doute pas de cette interprétation quand on lit : IGNACE ad Magn. 11, ad Ephes. 7 et 18, ad Trall. 9, ad Smyrn. 1 et POLYCARPE ad Philipp. 2 et 7, etc. Rien ne peut mieux montrer comment partout et toujours la tradition, même d'apparence la plus objective, est dépendante des circonstances au milieu desquelles elle se produit. L'histoire des églises d'Orient montre mieux encore dans leurs règles de foi plus variables et plus riches, la trace et la marque des controverses théologiques successives. Chacune de ces règles se date, pour ainsi parler, d'elle-même par les préoccupations qu'elle trahit.

(1) 1 Tim. II, 5; III, 16 et surtout VI, 12 et 13; 2 Tim. I, 14; II, 2; Tite I, 9; III, 10; Hébr. IV, 14; X, 22 et 23; 1 Jean IV, 2, 3; 2 Jean, 7; CLÉMENT ROM., I Cor. 58; IGNACE, Epist. ad Trall. 9; ad Smyrn 1; ad Eph. 7; ad Magn. 11; POLYCARPE, ad Philipp. 2; JUSTIN MART., 1 Ap. 61; Dial. 30.

tel autre est passé sous silence parce qu'il n'était point un objet de contestation. Bref, jusque vers l'an 150, le symbole que devaient réciter les catéchumènes varie suivant les lieux et les temps : il est en voie d'élaboration et de progrès. C'est à Rome qu'il atteint la forme la mieux arrêtée. De Rome, il se répand en Orient et surtout en Occident ; il s'impose aux églises d'Afrique et des Gaules, où Tertullien et Irénée le trouvent fortement établi sous le nom et avec le prestige de « doctrine des Apôtres » et de « règle de la vérité » (1).

V

GENÈSE DE LA THÉORIE CATHOLIQUE DE LA TRADITION

L'idée de tradition implique trois termes : un point de départ, un point d'arrivée et un chaînon faisant lien entre les deux. Dans la théorie catholique, le point de départ, c'est Dieu même ; le point d'arrivée, c'est l'Eglise militante ; le chaînon, ce sont les apôtres et la lignée légitime de leurs successeurs. Cet anneau intermédiaire devient donc l'anneau essentiel. D'un côté, les apôtres donnent la main

(1) IRÉNÉE, adv. hær. I, 10, 1 : Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ'ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν κ. τ. λ. πίστιν. Comp. III, 1, 2 ; IV, 33, 7, etc. Tertullien de Virg. vel. 1 : *Regula fidei una omnino est sola immobilis et irreformabilis*, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, etc. Comp. de Præscript. hæretic. 13. — Voy. WILH. GASS, Symbolik der griech. Kirche, p. 116 et ss., 1872. Au Concile de Florence de 1439, l'archevêque Marcus Eugenicus déposa ce témoignage : ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν, οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων.

au Christ et à Dieu; de l'autre, ils tiennent à l'Eglise et la représentent. C'est par eux que la révélation, partie du ciel et venant aux hommes, reste divine jusqu'au bout, sans se dénaturer ni se corrompre. L'apostolicité sera donc la marque nécessaire et essentielle de la tradition catholique. Nous touchons ici au fondement même de l'infaillibilité de l'Eglise.

Cette théorie dogmatique de la tradition s'offre à nous pour la première fois, définie et arrêtée, sous forme de loi infaillible et souveraine, dans les écrits d'Irénée, de Tertullien et d'Hippolyte. Ces écrivains furent amenés à la formuler dans leur polémique contre le gnosticisme et les autres hérésies de leur temps. Ils nous en expliquent la genèse avec une parfaite candeur. C'est une arme qu'ils ont forgée en pleine bataille pour s'assurer une victoire longtemps incertaine.

De quoi disputait-on dans ces mêlées théologiques du second siècle, dont la confusion et les tourbillons donnent l'idée du chaos? Il s'agissait de savoir où était la vraie doctrine et comment on pouvait la reconnaître. Accepter la discussion avec les docteurs de l'hérésie était dangereux pour bien des raisons. D'abord, il ne fallait pas espérer les réfuter ni les convaincre. Sur le terrain de la science ou de l'exégèse, les évêques catholiques, qui avaient d'admirables vertus, étaient faibles en face d'un Valentin ou d'un Marcion. C'était, en outre, descendre sur le terrain mouvant des opinions individuelles et subjectives, où les procès philosophiques recommencent toujours. En appellerait-on aux écrits apostoliques, que l'Eglise achevait alors de recueillir? Mais ici l'on se heurtait à la critique que les adversaires exerçaient librement sur le texte et l'origine de ces écrits. Ou bien, ils en avaient des recueils différents, comme

Marcion ; ou bien, les textes n'étaient pas les mêmes ; ou bien, enfin, l'interprétation variait indéfiniment, grâce à la méthode allégorique qui était alors partout en usage et permettait, en bonne conscience, à chaque parti, de faire parler l'Ecriture en sa faveur. Il était aussi difficile de s'entendre sur le sens des textes que sur la vérité de la doctrine, puisque, dans tous les camps, c'était toujours celle-ci qui déterminait, en fait, l'interprétation de ceux-là. Aussi, Tertullien ne veut-il pas qu'en discutant avec les hérétiques, on en appelle aux Ecritures.

C'est sur les Ecritures mêmes que le procès se trouvait engagé et, dès lors, il ne pouvait être jugé que par une autorité supérieure. Ainsi, dès ce moment, l'autorité de la tradition fut pratiquement placée au-dessus de celle de la Bible, car c'est la tradition qui a décidé de la formation du recueil sacré, choisi les livres qui devaient y être admis et ceux qui devaient en être exclus ; c'est la tradition qui donne encore la règle pour en bien user et les bien entendre (1).

(1) Irénée, Adv. hær. III, 2 : *Quum enim ex Scripturis arguuntur in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate et quia varie sint dictæ et quia non possit ex iis inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem* III, 3 : *Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre.* III, 4 : *Tantæ igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quærere apud alios veritatem quam facile est ab ecclesia sumere, cum Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia quæ sint veritatis*, etc.

Tertullien, de præscriptione hæretic. 17. *Ista hæresis non recipit quasdam scripturas; et si quas recipit, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit... et si aliquatenus integras præstat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit... Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, cum, si quid defenderis, negetur ; ex diverso, si quid negaveris, defendatur ? Et tu quidem*

Pour remplir ce rôle de tribunal suprême des controverses, il fallait que la tradition de l'Eglise eût pris une forme arrêtée et trouvé une expression populaire. Or, nous venons de voir qu'elle avait atteint l'une et l'autre, vers la même époque, dans la profession de foi baptismale des catéchumènes (1).

Voilà « la loi souveraine », « le canon de la vérité ». Ecoutons le raisonnement d'Irénée et de Tertullien : La marque de la vérité d'une doctrine est dans sa légitimité. Cette légitimité se révèle par l'ancienneté. Les hérésies sont fausses, parce qu'elles sont nouvelles ; survenant pour troubler les églises et s'attaquant à la tradition établie, elles prouvent par le fait même de leur apparition tardive que cette tradition existait avant elles. La garantie de la véritable foi se trouve dans toutes les églises apostoliques, à Rome, à Ephèse, à Corinthe, à Antioche, c'est-à-dire dans la succession ininterrompue de leurs évêques, dont les premiers furent institués par les apôtres eux-mêmes et reçurent d'eux la foi authentique qu'ils devaient prêcher. La ligne de conduite qu'il faut tenir, la

nihil perdes, nisi vocem in contentione. 19. Ergo non ad Scripturas provocandum est; nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est... Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est : quibus competat fides ipsa, cujus sint Scripturæ, a quo et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani.

(1) Quand les avocats de la tradition de l'Eglise viennent à s'expliquer sur ce qu'ils entendent sous ce mot, ils en récitent simplement le symbole ou la règle de la foi alors en vigueur, qu'ils considèrent comme transmise par les Apôtres à leurs successeurs et venue jusqu'à eux par la série ininterrompue des évêques. Irénée, I, 10, 1 ; III, 4, 2 ; Tertullien, de præscrip. hær 13, 20 et suiv. ; adv. Prax. 2.

règle qu'il faut suivre, c'est de s'attacher à cette tradition sans défaillance. La seule vérité que nous devons croire est celle qui n'en diffère en rien. Hors de là, tout n'est qu'incertitude et confusion (1).

La polémique se trouvait ainsi grandement simplifiée et mise à la portée du plus humble fidèle. Il n'est plus besoin de discuter les preuves intrinsèques de la vérité; elle porte une marque extérieure, infaillible; elle a un signalement légal, donné par les évêques eux-mêmes.

Du même coup, l'Eglise, qui était partie au procès, se fait juge en dernier ressort. Elle n'a plus à plaider, mais à prononcer. Elle ne discute plus avec les hérétiques, elle les condamne. Ceux-ci sont, dès le début, forclos par cet expédient juridique, que Tertullien a si bien défini et nommé la *prescription*. Ils viennent trop tard. Le seul fait qu'ils sont hors de la tradition de l'Eglise suffit à prouver qu'ils sont hors de la vérité. De Tertullien à Bossuet, l'argument ne variera plus; il peut se résumer ainsi : « Nouveauté, signe certain de révolte et d'erreur ».

De Papias à Tertullien, quel chemin parcouru et quelle métamorphose de l'idée même de tradition! Papias, lui aussi, faisait appel à « la parole vivante et permanente » et la préférait aux livres individuels, nés de l'occasion, qui circulaient de son temps. Mais ce qu'il recherchait ainsi, c'était un moyen historique d'augmenter ses connaissances. Il n'invoquait pas la décision juridique d'une autorité constituée sur l'ordre régulier des successions épiscopales depuis les apôtres; il interrogeait les vieillards qui avaient vu Pierre, ou Jean, ou André, ou Phi-

(1) TERTULLIEN, le traité de Præscriptione tout entier. ORIGÈNE, de Princip., 1, præf. 2 et 4. HIPPOLYTE, Philosophoumena.

lippe, ou quelqu'autre des premiers disciples du Seigneur et pouvaient répéter leurs discours. Cinquante ans plus tard, le point de vue et le procédé de Tertullien et de l'Eglise en général ont complètement changé. On a quitté le terrain de l'histoire pour s'établir sur celui du dogme. La tradition n'est plus un témoignage à recueillir, c'est une règle officielle de foi, que les évêques promulguent d'abord et appliquent ensuite comme apostolique (1).

Pour élever une simple tradition historique au rang de tradition surnaturelle et d'inspiration divine permanente au sein de l'Eglise, il fallait oublier l'histoire ou lui faire violence. La théorie catholique repose sur trois prémisses non seulement indémontrables, mais fictives : 1° Que les apôtres ont rédigé et laissé à leurs successeurs un formulaire immuable de la foi chrétienne. 2° Que les générations suivantes n'ont rien ajouté, rien retranché, rien changé aux habitudes et aux idées qu'elles

(1) **Comp. : Eusèbe, H. E. III, 39 : Papias écrivait :** Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν..... εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος... ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων, τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

Tertullien, de præscript. hæretic. 37 : *Si hæc ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos hæreticos ad ineundam de Scripturis provocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere.* C'est le raisonnement d'un juriste, non celui d'un historien. C'est le dogme décrété mis à la place de l'histoire interrogée.

avaient reçues en héritage. 3° Que les évêques sont les successeurs des apôtres et les héritiers de leurs dons et de leurs privilèges.

Ce sont là trois affirmations illusoires, que la première vue des textes originaux suffit à dissiper sans retour. Mais à la fin du second siècle, la critique historique n'existait pas. On vivait dans le surnaturel, et le merveilleux coulait à pleins bords. En des temps semblables, le dogme devient un producteur fécond de légendes. Le reflet de l'idée qui règne dans le présent transformera la vision du passé. On corrigera l'histoire dans les endroits où elle paraissait contraire au dogme ; on la fera parler là où elle avait le tort de se taire. On voit tous les jours des enfants, devenus vigoureux, soutenir et nourrir en sa vieillesse le père qui leur a d'abord donné le jour. Ainsi, dans le cours des siècles, les pieuses légendes de la tradition se présenteront d'elles-mêmes pour légitimer et défendre le dogme dont elles sont nées. Ces légendes, qu'il faut rappeler ici comme complément et produit de la théorie catholique de la tradition, naissent sur trois points et se développent en se précisant et en s'enrichissant d'une génération à l'autre sur trois lignes parallèles.

1° Ce sont d'abord les listes épiscopales, qu'à partir de l'an 180 environ, on se met à dresser dans toutes les grandes églises d'alors pour établir, d'une façon matérielle et tangible, la ligne de la succession apostolique. On s'aide pour les fabriquer de souvenirs traditionnels et de noms empruntés aux écrits apostoliques. Partant d'Eleuthère, qui mourut en 188, on remonte par des noms assez sûrs jusqu'à Sixte ou Alexandre, vers l'an 130 ; mais au delà, les listes des premiers papes ou évêques romains n'ont absolument aucune valeur. La raison en

est simple. Il n'y eut pas à Rome, on le verra plus loin, d'épiscopat au sens propre du terme, avant le règne d'Adrien.

Dans la polémique contre les docteurs de la gnose ou les prophètes du montanisme, on avait besoin de ces listes officielles. Or, on sait par expérience que les documents dont une autorité quelconque a un besoin pratique, se produisent toujours. (1)

2° Les douze apôtres juifs de Jésus semblent avoir réservé leur prédication à leur peuple. Paul ne leur fait aucune part dans l'évangélisation du monde païen. C'est un des paradoxes de l'histoire qu'ils soient devenus les patrons et les autorités traditionnelles des grandes églises de la fin du second siècle, à la fondation desquelles ils n'avaient eu presque aucune part, tandis que Paul et ses collaborateurs, les Tite, les Sosthène, les Aquilas, les Apollos, tous ces audacieux pionniers de la religion nou-

(1) IRÉNÉE, *ibid.* III, 1, 3. *Et habemus enumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt, episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos.* Suit une liste des évêques de Rome depuis Pierre et Linus jusqu'à Eleuthère. Un peu auparavant, Hégésippe, que les successions épiscopales préoccupaient beaucoup pour la même raison de légitimité, en avait dressé une autre que nous n'avons pas entière (EUSÈBE, H. E. IV, 22). Ces listes se succèdent avec des variantes inconciliables dans les noms, dans la chronologie et la durée de l'épiscopat de chacun, avec Eusèbe (Chronique et Histoire ecclésiastique), Hippolyte, Rufin, Augustin, les Constitutions Apostoliques, le Liber Pontificalis, etc. Il suffit de comparer un instant ces listes, pour voir qu'elles ont été faites avec des éléments traditionnels ou légendaires qui se sont diversement combinés jusqu'à ce qu'enfin l'autorité des papes en ait fait officiellement consacrer une qui n'a pas plus de vraisemblance que les autres. Voy. LIPSIUS, Die Papstverzeichnisse des Eusebius, etc., 1868 ; Chronologie d. rœmisch. Bischœfe, etc. 1869. A. HARNACK, Chronologie d. altchristl. Litteratur, 1897, ch. IV, Die æltesten Bischofslisten, p. 70-230.

velle, sont oubliés ou du moins relégués au second rang et dans l'ombre. Paul, à Ephèse et en Asie, est dépouillé par Jean, comme il l'est, à Antioche et à Rome, par Pierre, dont il devient le satellite humble et docile. Ce paradoxe historique s'explique par les légendes qui naissent à l'époque où nous sommes. Elles nous montrent les Douze réunis à Jérusalem, se partageant la carte du monde, et puis chacun d'eux partant pour aller conquérir, à grand renfort de prodiges et ensuite par le martyre, la province qui lui a été assignée. Au point de vue juridique de la théorie de la tradition, ne fallait-il pas que l'ordre épiscopal trouvât partout un nom d'apôtre, auquel elle pût fixer son premier anneau? (1)

3° A toutes ces légendes il faut ajouter enfin, comme allant au même but, celles qui se formèrent sur l'origine du symbole des apôtres. D'abord le titre d'*apostolique* appliqué à la règle traditionnelle de la foi, ne voulait pas

(1) L'Eglise catholique a consacré par une fête placée au 15 juillet la légende de la séparation et du départ des douze Apôtres pour leurs provinces respectives, *Divisio Apostolorum* (Voy. Acta Sanctorum, tome IV, page 6). D'après cette légende qui varie dans les diverses rédactions latines, grecques, éthiopiennes, syriaques, mais qui est à l'origine des actes des Apôtres apocryphes et remonte au second siècle, les douze, après l'ascension de leur Maître et la descente du Saint Esprit leur apportant le don des langues diverses de la terre, tirent au sort sur l'ordre du Seigneur les provinces et les nations que chacun doit aller évangéliser. Eusèbe, Rufin, Jérôme accueillent cette légende qui devient dès le quatrième siècle un élément intangible de la tradition catholique. A Thomas est assignée la nation des Parthes ; à André, celle des Scythes ; à Pierre, le Nord de l'Asie-Mineure et Rome ; à Jean, l'Asie ; à Barthélemy, l'Inde ; à saint Jacques le Mineur, l'Espagne, etc. La légende ne cesse de se modifier et de se ramifier suivant l'intérêt ou l'ambition des églises locales.

déclarer autre chose sans doute que la conformité essentielle de cette foi avec celle que les apôtres avaient prêchée. Mais bientôt le peuple l'entendit dans un sens plus littéral et plus strict. Dès le milieu du troisième siècle, on racontait à Rome et l'on croyait que le symbole en usage avait été apporté par Pierre lui-même dans la capitale de l'empire et remontait par conséquent à la fondation même de l'Eglise. Ambroise, évêque de Milan, confirme cette pieuse légende, qui s'embellit un peu plus tard chez Rufin. Avant de se séparer, nous affirme cet écrivain, les apôtres voulurent arrêter la foi qu'ils allaient prêcher par tout l'univers et rédigèrent en commun les termes du symbole, que chacun ensuite emporta avec lui (1). Mais une légende est comme une plante qui ne cesse de pousser de nouveaux rameaux et de nouvelles fleurs. Isidore de Séville en sait plus long encore que ses prédécesseurs. Il raconte que les apôtres se réunirent en conclave à Jérusalem. Chacun d'eux, mû par le Saint-Esprit, se levant à son tour, prononça dans le silence des autres, un article du *Credo*. Voilà pourquoi le credo a douze articles. On savait même mettre sous chacun de ces articles le nom de l'apôtre qui l'avait proclamé. (2) Le *Catéchisme Romain* a fini par adopter en gros et par consacrer la légende (3). Quel exemple plus éclatant pourrait-

(1) Acta Thomæ, au début. Acta Johannis, p. 5 (éd. Zahn). Eusèbe, H. E. III, 1. Rufin, Expositio in symbolum, dans Migne, Patrolog. latine, XXI, col. 337. Jérôme, in Isaïam, 34; t. IV, col. 445, édit. Vallarsi, etc. Voy. sur cette légende et sur cette littérature apocryphe : Lipsius, Die apocr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden, 1888, I, p. 11, ss.

(2) Ambroise, Explanatio symboli ad initiandos. Rufin, Expositio in symb. Apost., præf.

(3) Catech. Rom. Voy. surtout M. Nicolas, Le Symbole des apôtres, 1867.

on citer de la naissance, de l'évolution et du triomphe d'une tradition religieuse !

VI

DÉVELOPPEMENT DE LA THÉORIE CATHOLIQUE

Dans le temps même que le principe de l'autorité souveraine de la tradition était posé avec cet éclat en face de l'hérésie, il s'était formé, dans l'Eglise, sous l'impulsion des mêmes circonstances et en vue des mêmes nécessités, un recueil des écrits survivants du siècle apostolique, qui fut canonisé comme le corps des « livres de la Nouvelle Alliance ». Tenus pour inspirés d'une manière surnaturelle, ces livres qui passaient pour être ou des apôtres ou de leurs disciples immédiats, ne pouvaient pas être investis d'un prestige ou d'un crédit moindre que la tradition non écrite. Aussi se trouvent-ils tout de suite placés à côté d'elle dans la vénération commune. Les deux autorités marchent alors de pair et se font encore équilibre (1). Il arrive même très souvent

(1) Etant le double témoignage du même apostolat, la tradition et les Ecritures ont aux yeux d'Irénée la même autorité : Irénée, adv. hær. III, 1, 1 : *Non per alios dispositionem salutis nostræ cognovimus quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc præconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostræ futurum.* Tertullien (de præscript. hæret. 29 et 38), Athanase (Oratio cont. Arian., I, 8; adv. Gent. 1), Augustin (de doctrina christ. I, 37; II, 9; ad Hieronymum epist., 19), affirmaient énergiquement que tout ce qui est nécessaire à la proclamation de la vérité et à l'édification de la foi est contenu dans les Ecritures. D'autre part, en faveur de la tradition : Chrysostome, ad 2 Thessal. II, 15. Epiphane, hær. 61, 6. Jean Damascène, de fide orthod. IV, 12.

que ceux qui sacrifiaient l'Ecriture à la tradition en face des docteurs gnostiques, en appellent directement à l'Ecriture contre les abus de l'autorité ecclésiastique ou les habitudes d'une tradition trop complaisante. N'est-il pas de Tertullien, ce mot tranchant comme le fil d'une épée : « Le Christ a dit : Je suis la Vérité, il n'a pas dit : Je suis la Coutume (1). »

Il y aurait eu dans ce mot un principe de critique féconde et nécessaire pour une tradition qui allait s'épaissir et se charger de superstitions dans le cours des siècles suivants. Mais il venait trop tard, et ceux-là mêmes qui le prononçaient en brisaient la force par leurs contradictions et leurs inconséquences. Les deux autorités en présence, entrant en lutte à chaque instant, ne pouvaient rester égales. Avec les progrès de la hiérarchie sacerdotale et de la centralisation ecclésiastique, il était facile de prévoir quelle serait celle qui allait triompher et se subordonner l'autre. Quoi de plus commode pour tout justifier que de dire avec le pape Léon le Grand, « tout ce qui a été reçu dans la coutume et la dévotion de l'Eglise, doit être considéré comme dérivant de la tradition et de

(1) Tertullien, de virg. vel. 1 : *Dominus noster veritatem se, non consuetudinem, cognominavit.* L'Eglise d'Afrique, jusques et y compris Augustin, fit souvent retentir ce mot d'ordre. A l'évêque romain Etienne qui lui opposait la tradition de son église, Cyprien répondait : Epist. 74, 2 : *Unde est ista traditio?... Ea enim facienda esse quæ scripta sunt Deus testatur et præmonet ad Jesum Nave dicens : Non recedat liber legis hujus ex ore tuo... ut observes facere omnia quæ scripta sunt in eo.* Et au ch. 3 : *Item Dominus in evangelio increpans similiter dicit : Rejicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis.* Et au ch. 9 : *Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.* — Epist. 71, 3 : *Non est de consuetudine præscribendum, sed ratione vincendum.*

l'inspiration du Saint-Esprit » (1)? La pente était trop glissante pour être remontée avant d'avoir été descendue jusqu'au fond. Celui qui pourrait, à bien des égards, être nommé un docteur biblique, Augustin, n'en écrira pas moins pour mieux se débarrasser des arguments des hérétiques : « Je ne croirais pas à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise ne m'y décidait (2). » Ce n'est pas, sans doute, l'équivalent, mais c'est la prophétie et la préparation de l'aveu plus naïf d'un ultramontain moderne : « Sans l'autorité du pape, je ne mettrais pas plus haut la Bible que le Coran (3). »

C'est pour arracher l'Eglise, semble-t-il, à l'exclusive influence d'Augustin et de ses idées et pour la ramener dans la voie moyenne, que Vincent de Lérins se fit le théoricien de la tradition catholique et donna son fameux traité devenu classique dans cette matière. On sait comment il en définit le principe : « Ce qui est cru en tout lieu, en tout temps et par tous : voilà ce qui est véritablement et proprement catholique. » La tradition qui doit faire autorité a donc trois marques ou critères pour se faire reconnaître : *l'universalité, l'antiquité, le consentement de tous.* La vérité doctrinale s'est donc trouvée achevée et parfaite dans l'Eglise dès le commencement, et reste la même à travers le temps et l'espace. A ce point de vue, peut-il encore être question d'un progrès de l'esprit chrétien dans l'Eglise? L'auteur répond : L'Eglise veille sur le dépôt de la foi qui lui a été confiée; elle n'y change, n'y ajoute, n'en retranche rien; mais

(1) Sermo 77, de jejunio Pentecost. 2. Pour la subordination expresse et définitive de l'Ecriture : VINCENT DE LÉRINS, Commonitorium, 2.

(2) Contra Epist. Fundamenti. 5.

(3) K. HASE, Handbuch d. protest. Polemik, 5e édit., p. 81, 1891.

elle s'applique à exprimer en nouveau langage les vérités anciennes (*non nova, sed nove*), à confirmer ce qui a été clairement défini, à mieux définir ce qui a pu rester obscur. Il y aura progrès dans la forme, aucun changement dans le fond (1).

Cette belle définition n'a qu'un malheur : c'est de rester abstraite et formelle. Où trouver cette doctrine antique et universelle ? Quels articles de foi, quels rites sont marqués du triple sceau que l'on réclame ? Quels sont les documents et les organes authentiques de cette tradition immuable et pourtant progressive ? Le moyen-âge s'accorde à les voir dans les « Actes » des conciles, dans les « sentences » des Pères et dans les coutumes générales de l'Eglise (2). Mais parmi ces conciles, quels

(1) Commonitorium pro cathol, Ecclesiæ antiquitate et universalitate adv. profanas omnium hæreticorum novitates, 3 (al. 4) : *Magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum... Hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem.* — 23 (al. 28) : *Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus... Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio.* Comp. Augustin, de baptism. IV, 24.

(2) On n'a jamais su le nombre exact des conciles œcuméniques. Bellarmin en comptait 18, excluant, en Occident, ceux de Bâle et de Constance. L'Eglise grecque n'en reconnait que 7. Encore disputait-on parmi ses docteurs. Grégoire de Nazianze n'en reconnaissait qu'un seul, le premier, celui de Nicée, et se disait honteux de siéger dans la mauvaise compagnie du second, celui de Chalcédoine. Le cinquième et le septième proclamèrent les conciles œcuméniques comme les organes infaillibles de la tradition.

Quant aux Pères de l'Eglise, on sait comment Abélard, dans son fameux *Sic et non*, se fit un jeu de mettre en lumière leurs contradictions presque infinies. Voyez encore Daillé, De l'emploi des S. Pères, 1632. Rich. Simon. Hist. crit. des commentateurs du N. T., 1693. Réplique de Bossuet : Défense de la tradition et des S. Pères,

sont les œcuméniques et quels ne le sont pas? Toutes les opinions des Pères font-elles autorité? Et si cela n'est pas, comment discerner celles qu'il faut recevoir de celles qu'il faut rejeter? Enfin, parmi les coutumes de l'Eglise, ne distingue-t-on pas encore entre celles qui sont obligatoires et celles qui restent facultatives? (1) En vérité ce corps de la tradition catholique, ondoyant et fugace, est le plus insaisissable des Protées. Pourquoi s'en montrer étonné? Par sa nature, la tradition est toujours vivante et féconde, elle reste indéfinie parce qu'elle n'est jamais épuisée. Arrêtée et fixe, elle deviendrait un lien ou une entrave; fluide, coulante, incertaine, elle se prête admirablement aux exigences du gouvernement ecclésiastique, qui seul a le droit de l'interpréter et de l'appliquer. Voilà pourquoi la cour de Rome l'a toujours obstinément défendue. L'infaillibilité de la tradition, c'est la toute-puissance de la hiérarchie (2).

publiée en 1753 et complétée par F. Lachet, en 1864. Pédézert, Le Témoignage des Pères, 1892. Et pour les coutumes ecclésiastiques, les docteurs catholiques modernes se sont perdus en distinctions subtiles entre les générales et les particulières, celles qui concernent le dogme et celles qui ne touchent qu'à la discipline, celles qui remontent jusqu'aux apôtres et celles qui sont d'origine humaine : les unes permanentes et obligatoires, les autres humaines et variables. L'accord, cela va sans dire, ne s'est jamais fait dans ces nomenclatures irréalisables.

(1) Bellarmin a trouvé le solution pratique. Il termine son chapitre sur les critères de la tradition par cette conclusion triomphante (De Verbo Dei scripto et non scripto, Lib. IV, cap 9) : *At nunc defecit certa successio in omnibus ecclesiis apostolocis, præterquam in Romana, et ideo ex testimonio hujus solius ecclesiæ sumi potest certum argumentum ad probandas apostolicas traditiones.* Voilà pourquoi il faut en toute question s'en remettre à la seule Eglise romaine.

(2) On connaît le mot de Pie IX : « *La tradizione sono io* ». Il l'a prouvé en promulguant, en 1854, le dogme de l'Immaculée Conception.

La théorie de Vincent de Lérins a duré jusqu'au dix-septième siècle. Bossuet l'a rajeunie et développée avec son éloquence ordinaire dans sa polémique contre les protestants : « La vérité catholique venue de Dieu a d'abord sa perfection. La foi parle simplement ; le Saint-Esprit répand des lumières pures, et la vérité qu'il enseigne a un langage toujours uniforme. Varier dans l'exposition de la foi est une marque de fausseté et d'inconséquence. Toute l'Histoire des Variations est posée sur ce fondement. L'hérésie en elle-même est toujours une nouveauté, quelque vieille qu'elle soit ; elle innove tous les jours et tous les jours change sa doctrine. L'Eglise catholique, au contraire, immuablement attachée aux décrets, une fois prononcés, sans qu'on y puisse montrer la moindre variation depuis l'origine du christianisme, se fait voir une église bâtie sur la pierre, toujours assurée d'elle-même ou plutôt des promesses qu'elle a reçues, ferme dans ses principes et guidée par un esprit qui ne se dément jamais » (1).

Tout allait changer dans le monde et dans l'Eglise. Le progrès des études historiques et l'évolution interne du catholicisme lui-même devaient rendre insoutenable cette prétention à l'immutabilité et obliger la théorie de la tradition à une dernière transformation.

Les modernes ont acquis le sens de l'histoire, et cette faculté vraiment nouvelle de comprendre et de se représenter le passé en a pour eux renouvelé la vision. Rien ne dure sans se transformer. La vie n'est qu'une désassimilation de choses anciennes et une assimilation de choses nouvelles. Comment pourrait-on encore soutenir

(1) Histoire des Variations des Egl. prot., préface et conclusion. Voy. encore : Premier avertissement aux Prot. Exposition de la doctrine catholique. 2e édit., 1679. Conférence avec M. Claude.

que l'Eglise a vécu dix-huit siècles et n'a pas varié? Où étaient dans l'antiquité chrétienne ces dogmes que les hommes de notre génération ont vu éclore, celui de l'immaculée conception de Marie et celui de l'infaillibilité personnelle du pape? ou bien encore le Purgatoire et la théorie des indulgences, les sept sacrements, la soustraction du calice de l'eucharistie au peuple chrétien, la confession auriculaire, le célibat obligatoire, la prêtrise et la messe elle-même dans sa forme actuelle? Y a-t-il dans la dogmatique de l'Eglise, dans sa liturgie, dans sa constitution une seule formule, un seul rite, une seule institution dont on ne puisse raconter l'origine et marquer la date de naissance? Et n'avons-nous pas entendu dire, de nos jours, que Bossuet lui-même, s'il ne s'est pas repenti, était mort hérétique?

Il y avait deux choses dans la théorie de Vincent de Lérins, et l'Eglise avait reçu deux grâces pour accomplir sa mission de gardienne et de tutrice de la vérité : la grâce de la fidélité dans la conservation de la foi primitive, la grâce de l'inspiration et du discernement pour donner à cette foi les compléments que le temps réclame et la faire triompher toujours et partout de l'erreur. L'esprit qui anime l'Eglise n'est pas seulement réceptif; il est aussi productif et révélateur. Ce second élément de la théorie, que Bossuet laissait dans l'ombre, va venir au premier plan. Il justifie toutes les variations de l'histoire, et la grâce de l'inspiration absoudra l'Eglise du reproche d'inconstance et d'infidélité.

L'étonnant n'est pas que cette transformation se soit accomplie, puisqu'elle était inévitable, c'est qu'elle ait eu son point de départ et sa cause historique dans une idée de la théologie protestante.

Au commencement de ce siècle, Schleiermacher avait

singulièrement approfondi et vérifié, en la spiritualisant, l'idée même de tradition. Il la présentait comme l'âme intérieure et la conscience même de toute société religieuse, une sorte de génie propre, d'esprit collectif qui, tout en restant fidèle à sa nature intime, se manifeste en des créations toujours nouvelles, préside au développement du corps entier en maintient l'identité morale, et assure aux générations à venir l'héritage spirituel des générations passées. C'était une philosophie nouvelle qui naissait de la contemplation du mouvement de l'histoire (1).

Aussitôt les plus éminents des théologiens catholiques s'en emparèrent. Mœhler (2) en Allemagne, Newman (3) en Angleterre et maints docteurs, un peu partout, développèrent une théorie nouvelle de la tradition qui a fini aujourd'hui par prévaloir. Comme une famille ou une nation, l'Eglise a son génie propre qui vit et agit en elle. Ce génie, c'est l'Esprit même des prophètes et des apôtres; c'est l'Esprit même de Dieu, que le Christ a promis à ceux qui croiraient en lui. Puissance éternellement créatrice, lumière toujours plus brillante au sein des ténèbres, cet Esprit renouvelle les choses anciennes et en fait apparaître de nouvelles; il rouvre le livre fermé des Ecritures et en donne l'intelligence profonde. Grâce à lui, la révélation divine n'est plus un parchemin desséché dans les archives d'un passé qui s'éloigne incessamment derrière nous; elle devient actuelle, présente, indéfinie.

(1) SCHLEIERMACHER, Der christl. Glaube, Einleitung, 1821. Comp. MARHEINEKE, Das System d. Katholicismus, 3 vol., 1810 à 1813. HEGEL, Philosophie der Geschichte, œuvres complètes, 1832-1845, 9e vol.

(2) Die Einheit der Kirche, 2e édit., 1843. Symbolik oder Darstellung d. dogmat. Gegensætze der Kathol. u. Protest., 9e édit., 1884.

(3) Essay on the development of the christ. doctrine, 1848.

En un seul mot, la tradition catholique, c'est le Christ lui-même se réincarnant de génération en génération dans l'Eglise historique, qui est son corps, et poursuivant à travers les âges un perpétuel ministère de médiation et de révélation (1).

L'ancienne argumentation des Bossuet, des Vincent de Lérins, des Tertullien est renversée. La pyramide repose sur sa pointe. Ce qui était la conclusion de la théorie en est devenu les prémisses. L'Eglise est infaillible parce qu'elle a le dépôt de la vérité, et elle possède la vérité parce qu'elle est infaillible. Le cercle est fermé.

Une remarque intéressante doit être faite : la théorie nouvelle est tout ensemble la plus dangereuse des concessions aux idées modernes et l'apothéose la plus complète de la hiérarchie.

Sur aucun autre point, la théologie catholique n'a l'air d'être plus libérale, plus rapprochée de la philosophie idéaliste ; sur aucun autre, en réalité, elle n'obéit plus fidèlement à la logique interne du principe catholique et

(1) Perrone, Prælect. theol. II, p. 24 et ss. : *Non defuerunt tamen qui ulterius progressi, sibi in ecclesia quamdam veluti incarnationis continuationem videre visi sunt. Juxta hos, Christus Deus-homo voluit in ea perfectam sui ipsius imaginem ac similitudinem relinquere, in qua et per quam ipsemet vivere quodam modo videretur ac nobiscum etiam post visibilem suum in cœlum ascensum conversari..... Dummodo hæc rite intelligantur prout natura similitudinis exigit quæ ad vivum resecari non debent, nihil reprehendendum in iis conspicimus, imo ad ecclesiæ naturam et constitutionem explicandam valde hanc ideam* (Moehler, Symbol., t. II, 5, 36) *conferre existimamus eaque uti non abnuimus.*
Ibid. VIII, p. 30 : *Ecclesia infallibilis est quemadmodum infallibilis est Christus, qui eam tanquam vivam imaginem sui ipsius atque perfectam esse voluit, imo per eam quodammodo se in terris usque ad consummationem sæculi perpetuare constituit.*

n'a mieux servi les espérances et les desseins aujourd'hui réalisés de la cour de Rome (1).

La concession philosophique est visible; elle est dans cette assimilation de la vie et du génie de l'Eglise à la vie et au génie d'un peuple ordinaire. Le dogme de la tradition est entièrement transformé. Ce n'est plus un groupe déterminé et fixe de vérités surnaturelles révélées une fois. L'Eglise ne garde pas seulement la doctrine, elle la produit. Le dogme naît et évolue dans l'histoire et, dès lors, il peut être raconté et expliqué comme toute production philosophique, littéraire ou morale. Ce qui paraissait fixe et solide devient mobile, les glaçons se liquéfient et le fleuve recommence à couler. Mais on voit le danger.

De l'absolu, la doctrine tombe dans le relatif. Il n'y a qu'un moyen pour en sauver le caractère infaillible : il faut diviniser l'Eglise elle-même, pour que toutes ses œuvres et ses productions soient divines. Donc on canonise toute son histoire ; on la *surnaturalise* dans tous ses moments. Mais c'est ici qu'éclate la contradiction radicale du système. Diviniser l'histoire, c'est la nier dans son essence et sa réalité. Dire que des hommes se succèdent et travaillent à la recherche de la vérité et la découvrent à chaque moment sans pouvoir jamais errer, c'est la même chose que de dire que des hommes s'efforcent de faire le bien et d'arriver à la vertu sans

(1) P. de la Barre. La vie du dogme catholique. Autorité et évolution, 1898. Au milieu du cours de l'évolution et au-dessus des flots mobiles, on élève l'infaillibilité du pape comme l'autorité qui dirige toujours l'évolution catholique dans le sens de la vérité. On ne voit pas que ce dogme de l'infaillibilité papale est lui-même le produit, le dernier produit de l'évolution et, par suite, est entraîné fatalement dans son cours.

jamais pouvoir pécher. L'infaillibilité comme la sainteté parfaite rendent l'histoire inutile. Et puisque les théologiens catholiques comparent l'Eglise à la personne divino-humaine du Christ, nous dirons qu'ils tombent dans l'erreur de ceux qu'on a appelés les monophysites et qui, faisant évanouir la nature humaine dans la nature divine du Sauveur, ne laissaient plus à ce dernier qu'une vaine apparence d'humanité. De même les évolutionnistes catholiques ne gardent qu'une vaine apparence d'évolution. Le dogme surnaturel tue le sérieux de l'histoire.

Arrivons au terme. L'Eglise, au sens strict, c'est la hiérarchie sacerdotale. C'est dans cette hiérarchie que réside l'âme de l'Eglise, sa tradition infaillible, son inspiration divine. Or, de même que le peuple chrétien a jadis abdiqué entre les mains de la hiérarchie, de même l'épiscopat a abdiqué, à son tour, entre les mains de la papauté. L'Eglise, avec toutes ses grâces surnaturelles, ses privilèges et son infaillibilité, se résume et se concentre dans la personne du souverain Pontife. Cette personne, véritable incarnation du Christ, est infaillible comme le Christ, dont elle tient la place. Le pape, comme l'Eglise, n'est pas seulement le gardien et l'interprète de la tradition, il la crée à chaque moment par sa parole inspirée et ses décisions infaillibles; il est la tradition vivante. Mais à ce moment même, on peut dire qu'il n'y a plus de tradition. En s'achevant, le dogme catholique de la tradition se nie lui-même. Désormais, la tradition est toute dans le présent; personne ne saurait en appeler à elle contre le pape; elle n'a vraiment plus de contenu historique; ce n'est plus qu'une étiquette, sous laquelle il n'y a et ne saurait y avoir autre chose que l'inspiration et l'infaillibilité permanente du Pontife romain (1).

(1) Perrone, III : *Ecclesiæ magisterio subordinata est Scriptura et*

traditio, cum ejus tantum sit tum de veris ac genuinis Scripturis earumque legitimo sensu, tum de veris divinisque traditionibus judicare.

H.-M. Pezzani, Codex s. cathol. Romanæ Ecclesiæ, Can. 33 : *Pontifex Romanus jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere.* On a pu soutenir que des documents notoirement inauthentiques, comme les fausses Décrétales ou le texte apocryphe de 1 Jean V, 7, sur les trois témoins, dès qu'ils sont admis par l'autorité de l'Eglise, reçoivent de cette décision même une sorte « d'authenticité surnaturelle » M. Schreben, Handb. d. kathol Dogm. Freiburg 1873, t. I, n° 356.

CHAPITRE IV

L'ÉPISCOPAT

I

ÉPISCOPAT ET TRADITION

La tradition est à l'épiscopat, dans le système catholique, ce que le corps est à l'âme. Leur union constitue l'organisme vivant de l'Eglise. Sans l'épiscopat, la tradition resterait une pure conception idéaliste, quelque chose d'analogue à la notion hégélienne de l'esprit se réalisant et évoluant dans l'histoire ; ce ne serait pas une force ni une règle de gouvernement. Sans la tradition, l'épiscopat ne serait qu'une caste politique dont la raison d'être échapperait et dont il serait impossible de justifier le pouvoir. Ces deux éléments apparaissent dans une solidarité d'autant plus étroite que chacun d'eux, n'ayant en lui-même aucune force, tire de l'autre celle qu'il manifeste dans la réalité.

La tradition n'est qu'un autre nom de la fameuse

théorie de la succession apostolique, d'où l'Eglise déduit le droit divin du pouvoir des évêques d'enseigner la vérité et de gouverner les âmes.

Il est donc naturel que la tradition et l'épiscopat, formant un tout organique et ne pouvant rien l'un sans l'autre, soient nés en même temps des mêmes causes historiques et se soient toujours développés parallèlement, grandissant et se fortifiant l'un par l'autre, jusqu'à leur entière et commune glorification. C'est le double épanouissement du principe surnaturel qui est à leur racine. L'acte divin d'institution supposé à l'origine devait, avec le temps, diviniser l'institution tout entière.

Fortement esquissée dans les écrits d'Irénée, de Tertullien et d'Origène, la théorie catholique de l'épiscopat ne s'achève que dans ceux de Cyprien de Carthage (248-258). Mais l'histoire du catholicisme offre cette loi particulière que la théorie dogmatique retarde toujours d'un ou de deux siècles sur la réalité pratique. L'état de fait se produit sous l'action de causes générales et naturelles; puis, quand le fait s'est établi et a triomphé, le dogme le *surnaturalise* et le consacre dans une formule tenue pour primitive et divine. Depuis deux cents ans environ, la papauté exerçait, de fait, la magistrature suprême dans les choses de foi et la juridiction dernière dans la discipline et le gouvernement de l'Eglise, lorsque le Concile du Vatican est venu consacrer son pouvoir par le dogme de l'infaillibilité personnelle du pape et faire de l'évêque de Rome en quelque manière l'évêque unique et universel. Il en fut de même pour l'épiscopat. On le voit naître et s'établir, en fait, laborieusement et successivement dans les grandes églises, à partir du règne de Trajan. La théorie de son institution surnaturelle, que

développe Cyprien et que l'Eglise adopte, ne viendra que cent cinquante ans plus tard.

C'est donc encore à l'histoire et à l'histoire seule, en dehors de tout préjugé dogmatique, qu'il convient de demander les origines de l'épiscopat ; sa réponse sera plus claire encore, car ici l'évolution naturelle qui a fait passer le christianisme de sa forme primitive à sa forme catholique est plus visible et plus frappante que partout ailleurs.

II

HISTOIRE DE LA PREMIÈRE COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE DE CORINTHE

Cette évolution apparaîtra en pleine lumière, si au lieu de tracer un tableau général dont tous les détails ne sauraient être également éclairés, nous prenons pour objet d'observation et d'étude, l'histoire d'une église particulière. L'église de Corinthe s'offre à nous. Trois documents d'une authenticité non douteuse et d'une date précise nous permettent d'en suivre la vie intérieure durant plus d'un siècle (1).

Les deux lettres de l'apôtre Paul aux chrétiens de Corinthe, sans parler du XVIIIe chapitre du livre des Actes des apôtres, nous font assister aux premiers commencements de cette grande église. Ces lettres ont suivi de cinq ou six ans les premières prédications de Paul en Achaïe. Quelle vivante et tumultueuse image elles

(1) Ces trois documents qui s'échelonnent presque à égale distance l'un de l'autre sont : les deux épîtres de Paul aux Corinthiens qui remontent aux années 56 et 58 de notre ère, la lettre de Clément Romain, écrite au nom de l'Eglise de Rome à celle de Corinthe, vers l'an 96 ; le témoignage d'Hégésippe et les souvenirs de l'évêque Denys (150-170) recueillis par Eusèbe, H. E. IV, 22, 1 ; IV, 23, 9.

nous donnent de cette première communauté, de ses mœurs et de son tempérament! Quelle spontanéité de mouvements chez tous ses membres! Quelle égalité fraternelle, quelle liberté, quelle surabondance de dons spirituels et de manifestations enthousiastes qu'aucune organisation officielle ne tempère ni ne canalise, qu'aucune autorité légale ne domine ni ne règle encore (1)!

Tout en revendiquant son autorité apostolique, Paul ne la comprend et ne l'exerce que comme une autorité morale, toute de persuasion. Il parle comme un père à ses enfants, comme un guide expérimenté à des novices; mais reconnaissant et affirmant toujours l'autonomie de la communauté elle-même, régie intérieurement par l'Esprit de Dieu, qu'elle a reçu comme lui-même (2). Où est ici l'évêque d'institution divine? Où l'autorité officielle et légale? Le pouvoir dirigeant ne réside nulle autre part que dans l'assemblée des fidèles, qui décide de tout en dernier ressort, après de plus ou moins longues délibérations, exactement comme dans les petites républiques grecques, où tous les citoyens ayant droit de vote se réunissaient sur l'Agora, pour juger les accusés et régler les affaires publiques. Ici encore, la sentence est prise à la majorité des suffrages (3). Bref, nous sommes en face d'une véritable démocratie chrétienne avec tous les caractères et tous les défauts inhérents à cette espèce de gouvernement.

(1) 1 Cor. I, 10-12; X-XIV.

(2) 1 Cor. IV, 14 et 19; V, 1-6; III, 21-23; 2 Cor. I, 24 : οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν..

(3) 1 Cor. IV, 3-5, d'où il ressort que les chrétiens de Corinthe s'arrogeaient jusqu'au droit de juger l'apostolat de Paul lui-même; et V, 4, 13; VI, 1-5; 2 Cor. II, 6 : ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων.

Le lien qui faisait et maintenait l'unité de l'association était encore simplement d'ordre mystique et moral (1). Les chrétiens étaient des « consacrés », des « hommes mis à part » (ἅγιοι) qui formaient un seul corps parce qu'ils avaient une même foi, un même amour réciproque et une commune espérance. L'exhortation fraternelle, ou, dans les cas extrêmes, le retranchement de l'assemblée des « saints » et l'abandon à Satan étaient l'unique moyen de discipline. Sans nul doute, dans tout corps social, il surgit spontanément des fonctions diverses pour répondre aux besoins de la vie commune. L'Esprit de Dieu lui-même y pourvoyait, d'après l'apôtre, par la diversité même des dons et des vocations qu'il répandait dans l'église. Ces dons considérés comme surnaturels se manifestaient spontanément en toute occasion, depuis la vocation d'apôtres, de prophètes, de docteurs, d'administrateurs, jusqu'aux dons de guérir les malades, de discerner les esprits et de parler des langues inconnues (2).

Naturellement, on ne trouve alors aucune trace de la division des chrétiens en clercs et laïques. Tous forment le peuple élu, et ce peuple, d'autre part, est dans son ensemble un peuple de prêtres et de prophètes. Il n'y a pas de membres passifs. Les plus humbles ont leur part d'activité et ne sont pas les moins nécessaires. Le zèle chez tous était extrême, il avait besoin de frein et de discipline plutôt que de stimulant (3).

(1) Les chrétiens forment ensemble le corps du Christ parce que l'esprit du Christ vit en chacun d'eux et leur est devenu comme une âme commune. 1 Cor. XII, 12 et ss. Comp. Gal. III, 27-29.

(2) 1 Cor. XII, 4-11 et 28-30. Comp. Rom. XII, 5-8.

(3) 1 Cor. XIV. Paul est obligé de rappeler les femmes, que l'inspiration saisissait aussi, à la modestie et au silence : 1 Cor. XI, 5-16

Quoi de plus visible dans nos sources que cette libre administration de la communauté par elle-même que l'absence de tout pouvoir dirigeant qui lui serait superposé par une délégation surnaturelle ? Paul ne lui ménage ni les reproches ni les conseils, mais c'est pour la mettre elle-même en mouvement, non pour substituer son autorité à la sienne. Elle exerce sous sa propre responsabilité la plénitude des droits de juridiction, elle siége en tribunal suprême, choisit ses délégués et ses représentants, organise des collectes et règle les actes de culte. Les services et fonctions de la vie commune sont d'abord remplis librement par le dévouement spontané de quelques frères, que leurs dons, leur situation et leur caractère désignaient d'avance. Mais il est bien certain que ce dévouement lui-même ne s'exerçait jamais qu'avec le consentement de tous et sous le contrôle de tous.

Ici, comme dans la nature, il est vrai de dire que le besoin a créé naturellement l'organe. A la fin de sa première lettre, Paul mentionne la maison d'Etienne qui fut les prémices de sa mission en Achaïe et dont les membres se sont *ordonnés eux-mêmes* pour se mettre au service de la communauté. Eprouve-t-il le besoin de leur conférer une autre ordination que cette ordination intérieure du Saint-Esprit (1)? Il exhorte seulement les autres chrétiens à se montrer déférents et soumis à leur égard. De même dans l'épître aux Romains, il signale une chrétienne zélée, Phœbée, qui, pour les premiers croyants du port de Cenchrées, avait rempli le même rôle que les Etienne à Corinthe, et il la place au même

et XIV, 34. C'est à l'église elle-même qu'il laisse le soin de régler ces choses : 1 Cor. XI, 13-16.

(1) 1 Cor. XVI, 15 et ss. Notez l'expression : ἔταξαν ἑαυτούς.

rang de servante volontaire et de patronne de la communauté (1). Il va sans dire qu'à mesure que la petite église chrétienne cessait d'avoir un caractère familial et prenait, par extension, celui de grande association urbaine ou régionale, ces fonctions devenaient plus stables et plus régulières. Il y était pourvu au moyen de l'élection par l'assemblée générale des frères (2). Tel est le germe d'où sortira naturellement l'ordre des *diacres,* des *anciens*, des *épiscopes* ou surveillants, qui apparaît constitué à Corinthe, comme partout ailleurs, quelques années plus tard. Il n'y a dans cette organisation spontanée ni plus de mystère ni plus de miracle ou d'éléments sacramentels que dans celles que se donnaient alors, dans toutes les grandes villes, soit les synagogues des Juifs de la dispersion, soit les associations païennes, où l'on retrouve les mêmes ministères intérieurs désignés par les mêmes noms (3).

Franchissons une quarantaine d'années. La lettre que l'église de Rome, par la plume de Clément, l'un de ses anciens, adresse à sa sœur l'église de Corinthe dans les derniers temps du règne de Domitien, nous montre celle-ci agitée de nouveau par une crise profonde. Une partie de la communauté, la plus jeune et la plus indocile, s'était mise en rebellion contre l'autorité des « anciens

(1) Rom. XVI, 1 et 2.

(2) 2 Cor. VIII, 19 ; Act. VI, 5 ; XIV, 23 ; Doctrine des Apôtres, 15.

(3) Voy. J. Réville, Les origines de l'épiscopat, 1898. E. Hatch, The organisation of the early christian churches, 1881. — Les mots changent de sens à mesure que les institutions se modifient. — Pour aucun cela n'est plus vrai que pour le mot ἐπίσκοπος. On ne comprendra rien à l'histoire tant que l'on persistera à lire les documents du passé avec les lunettes que mettent sur nos yeux les idées du présent.

et des chefs », établie et reconnue dans l'église, et même en avait fait destituer quelques uns dans des assemblées tumultueuses (1). Ni à Rome, ni à Corinthe, il n'y avait encore d'évêque au sens catholique du mot. Dans sa lettre, Clément ne conteste pas aux chrétiens de Corinthe le droit qu'ils ont de destituer leurs anciens et leurs chefs. Ce droit seulement ne doit être exercé que pour des raisons graves et légitimes, qui ont manqué dans cette circonstance, en sorte que la révolution tentée par quelques-uns est apparue comme l'œuvre de la jalousie, de l'esprit de désordre et de turbulence, non comme une œuvre de justice et de piété. Voilà pourquoi l'église de Rome condamne ces agitateurs, les invite à se repentir, et à se soumettre aux anciens qui ont été dûment investis de leur charge, ou, s'ils ne le peuvent, à s'expatrier, pour laisser la communauté Corinthienne rentrer dans l'ordre et dans la paix (2).

Mais de telles crises, même heureusement apaisées, ne laissent pas que d'avoir des conséquences. L'autorité qu'elles n'ont pas détruite en sort nécessairement fortifiée. Ce fut le cas pour l'autorité ecclésiastique à Corinthe. Les agitations et les désordres des premiers jours, du temps même de Paul, avaient eu pour effet la constitu-

(1) Clément Romain, I Cor. 1 et 44.

(2) Les membres dirigeants de l'Eglise de Corinthe sont alors appelés πρεσβύτεροι et ἡγούμενοι (1, 3), et il semble bien qu'il y a entre eux une distinction à faire. Les premiers, plus nombreux, formaient le Sénat, le Conseil délibérant de la communauté ; les seconds, dans lesquels il faut reconnaître les « épiscopes », étaient le pouvoir exécutif de ce Sénat, les directeurs et les administrateurs délégués à la présidence du culte et des assemblées, et à la gestion des affaires communes. — Il n'y aura plus qu'à passer de l'épiscopat plural à l'épiscopat unique.

tion d'un presbytérat plus légal et plus ferme, qui pendant trente ans avait assuré la marche régulière et la prospérité de l'Eglise (1). La crise de l'an 96 fit faire à cette église un pas encore dans le sens d'une concentration plus grande de l'autorité dirigeante. De même que celle-ci avait passé du peuple des fidèles aux mains d'un Sénat ou conseil des Anciens, de même elle va passer des mains de ceux-ci aux mains du plus influent d'entre eux, de leur chef naturel, qui deviendra ainsi l'évêque unique, le centre et la personnification de la communauté tout entière, le gardien officiel de la foi traditionnelle et le dépositaire de l'autorité de tous. L'histoire de l'évolution ecclésiastique durant les deux premiers siècles est celle d'une double abdication : l'assemblée des fidèles remet d'abord ses pouvoirs à ses élus, les *presbyteri* ; le corps des *presbyteri* ou *episcopi*, — car d'abord c'est tout un, — se résume à son tour dans un seul personnage, son représentant, qui devient l'*episcopos* par excellence, l'évêque catholique, en attendant que cet épiscopat à son tour abdique entre les mains de l'évêque de Rome, qui deviendra ainsi l'évêque universel, la personnification et l'abrégé de toute la chrétienté. C'est le passage, pour parler la langue politique de Montesquieu, de l'état démocratique pur, à l'état oligarchique républicain d'abord, et de celui-ci, à l'état monarchique.

Cette évolution locale était achevée à Corinthe, quand Hégésippe, allant à Rome, y passa quelque temps, entre les années 135 et 150. Il y trouva un véritable évêque du nom de Primus, sous l'autorité indiscutée duquel cette église si longtemps agitée vivait dans l'orthodoxie la plus irréprochable et dans la paix la plus profonde. Un peu

(1) Clément Romain, I Cor. 1 et *passim*.

plus tard, Denys de Corinthe, dont l'influence s'étendait si loin, nous offre un beau type d'évêque catholique du IIe siècle, qui prend place à côté de ceux de Polycarpe à Smyrne, d'Anicet et de Soter à Rome (1).

III

AVÈNEMENT PROGRESSIF DE L'ÉPISCOPAT

Ce qui se passait à Corinthe se passait à peu près dans toutes les communautés chrétiennes des grandes villes. La même histoire, avec des variantes, se répétait partout. Une institution comme celle de l'épiscopat, qui domine le second siècle de l'Eglise, ne se forme ni d'un seul coup, ni en un jour. Il n'y a eu ici ni décret spécial d'institution, ni œuvre de volontés particulières. Dans le mouvement général qui devait faire aboutir l'organisation des premières églises à l'épiscopat catholique et à la hiérarchie, il faut voir l'effet d'une logique sociale et l'action de causes historiques indépendantes aussi bien de l'arbitraire divin, c'est-à-dire du miracle, que de la préméditation des hommes.

Les petites communautés chrétiennes qui se formaient rapidement un peu partout étaient l'œuvre de prédicateurs itinérants. Les apôtres ne furent pas autre chose. Leur nom signifie simplement missionnaire. C'est une erreur de croire qu'il fut réservé seulement aux Douze, ou que ceux-ci formassent un collège fermé, ayant quelque délégation exclusive pour gouverner la chrétienté et pour régler sa foi. Le nombre des apôtres du Christ (ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ) était en réalité considérable.

(1) Eusèbe, H. E. IV, 22, 1 et 23, 9.

C'était le titre que prenaient ceux qui, d'une manière ou d'une autre, à la suite d'une parole de Jésus, entendue aux jours de sa chair, ou, plus tard, à la suite d'une vision et d'un ordre de son esprit, allaient spontanément publier son évangile et fonder des églises nouvelles. Mais d'avoir reçu cette vocation, ou plus tôt ou plus tard, ne créait aux yeux de Paul aucune différence essentielle. Le premier personnage, le vrai chef de l'église de Jérusalem et des églises juives, fut Jacques qui n'était pas l'un des Douze; et le plus grand des apôtres des païens fut Paul de Tarse, qui n'avait été appelé à l'apostolat que par Jésus ressuscité (1).

(1) Gal. I, 17, 6. Paul ne revendique pas pour lui seul, à titre exceptionnel, le nom d'apôtre. Il l'applique à Silvanus comme à lui-même, d'après 1 Thess. II, 6; à Barnabas, d'après 1 Cor. IX, 5; à Apollos, comme à Céphas, d'après 1 Cor. IV, 6, 9. Il cite Andronicus et Junias comme ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, Rom. XVI, 7. Et qu'on ne dise pas que Paul a ainsi élargi l'usage du mot dans un intérêt personnel. Non, le mot existait avec cet usage avant la conversion de Paul. — Ainsi Jacques était devenu un apôtre après l'apparition qu'il avait eue du Christ ressuscité : 1 Cor. XV, 7. Comp. Gal. I, 19. La même chose ressort encore mieux de 1 Cor. XV, 5, comparé à XV, 7. Il est bien évident que les mots τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν du verset 7 ne sauraient désigner encore le τοῖς δώδεκα du verset 5. Ajoutons que toute l'argumentation de Paul pour établir qu'en sa personne et dans son œuvre se sont trouvés tous les signes divins de l'apostolat, n'aurait aucun sens si la signification en avait été auparavant restreinte à un chiffre déterminé de personnes. Les Douze n'apparaissent formant un collège supérieur et fermé qu'après leur mort, assez tard, pour la première fois dans le livre des Actes des apôtres qui n'a pas vu le jour, sous sa forme actuelle, avant l'an 85 ou 90, et dans l'Apocalypse de Jean, qui est de la même époque. Cependant le livre la *Doctrine des apôtres* connaît les ἀπόστολοι des premiers temps, allant d'église en église avec les prophètes. Mais leur crédit baisse avec leur inspiration : Ch. XI. — Cependant, à ce moment encore, c'étaient eux, non les *presbyteri*, qui continuaient les fonc-

L'idée et l'image d'un collège directorial, uniquement composé des Douze, à qui le Christ aurait transmis son autorité avec des grâces spéciales pour l'exercer à l'exclusion de tous autres, cette idée et cette image sont postérieures et légendaires. Le premier anneau de la chaîne d'or créée par le catholicisme pour rattacher sa hiérarchie aux apôtres est un mythe.

A l'origine, nous trouvons deux grandes classes d'ouvriers occupés à l'œuvre de Dieu ; d'une part, les hommes de la parole, les *apôtres*, les *prophètes*, les *docteurs*, de l'autre, « les anciens », les surveillants ou épiscopes, les diacres.

Il y a entr'eux cette différence que les premiers sont au service de l'Eglise générale et même du monde qu'il faut convertir, et, qu'en définitive ils ne relèvent que de l'Esprit qui les anime et les fait marcher, tandis que les seconds sont, au contraire, les ministres, les employés élus de chaque communauté particulière et restent responsables de leur charge devant elle.

Il suit de là que la liberté d'enseignement dans l'âge apostolique fut entière ; elle appartenait à tous les membres de l'église en leur qualité même de chrétiens, car ils avaient tous reçu l'Esprit (1). Le conflit devait éclater entre ces libres et nomades prédicateurs et les directeurs sédentaires et officiels des églises. L'autorité de ceux-ci devait souffrir souvent des inspirations de ceux-là. Néanmoins cette liberté se conserve longtemps. Nul doute qu'elle ne fût la cause persistante des troubles de Co-

tions apostoliques et étaient les vrais successeurs des apôtres. L'avènement du pouvoir épiscopal va achever bientôt de les faire disparaître.

(1) 1 Cor. XII, 28 ; Phil. I, 1 ; Act. XIV, 23 ; XXI, 17-19 ; 1 Tim. III, 8-12.

rinthe, que la lettre de Clément tendait à réprimer. Hermas, Justin Martyr, Tatien, Origène sont, jusque dans le troisième siècle, les témoins de cette antique liberté dont les laïcs ont fini par être totalement dépouillés au profit du clergé officiel investi du monopole des choses divines. Il était dans la nécessité des choses que l'autorité ecclésiastique mît la main sur l'office et la prérogative de l'enseignement. Un texte des épitres pastorales marque ce moment de transition : « Le *presbytre* ou l'*épiscope* qui peut joindre le don de l'enseignement à la charge de l'administration et de la direction a un double mérite et est digne d'un double honneur » (1). Rien n'a plus contribué pratiquement à l'établissement de l'épiscopat. Les droits de la charge croissent avec le prestige de celui qui l'exerce. Toute l'activité de la communauté finissait par se concentrer en lui.

Remise à la garde d'une seule personne officielle, la doctrine se trouvait plus facilement garantie contre les innovations et l'unité d'enseignement plus sûrement maintenue. La *Doctrine des apôtres* nous a conservé un curieux témoignage de la réaction qui se dessinait, dès la fin du premier siècle, un peu partout, contre les prédicateurs et prophètes itinérants et les inspirations individuelles (2).

(1) 1 Tim. V, 17.

(2) Doct. des Ap., XV : « Elisez-vous donc des épiscopes et des diacres dignes du Seigneur, doux, etc., et qu'ils fassent l'office de liturges à la place des prophètes et des prédicateurs. Ne les méprisez donc pas, car, avec les prophètes et les prédicateurs, ce sont ceux que vous devez honorer. » N'est-il pas bien significatif qu'à ce moment encore dans certaines églises (rurales sans doute), il ait fallu défendre le crédit des évêques contre le prestige des inspirés itinérants ?

Mais il faut revenir un moment en arrière et noter ce fait capital : non seulement on ne trouve au début aucune institution formelle de l'épiscopat ni d'une hiérarchie quelconque, mais les noms d'*episcopi* et de *presbyteri* sont équivalents et désignent les mêmes personnes; l'un, déterminé par l'usage grec, d'après l'analogie des confréries païennes, l'autre, par l'usage hébraïque, d'après l'analogie des synagogues. De là vient qu'il est indifféremment question de plusieurs évêques ou surveillants, ou de plusieurs anciens ou directeurs dans une même communauté. Les uns et les autres sont les « pasteurs », ceux qui conduisent le troupeau du Christ, qui reste le « souverain pasteur des âmes ». Cette identité de charge n'apparait pas seulement dans les épîtres de Paul, mais encore dans les Actes des apôtres, dans l'épître aux Hébreux, dans la première épître de Pierre, dans la lettre de Clément, dans le Pasteur d'Hermas, dans la *Doctrine des apôtres* et ailleurs encore.

Le témoignage de la première église est universel et ne souffre aucune exception (1). Longtemps encore après,

(1) Phil. I. 1, comp. avec la lettre de Polycarpe aux mêmes Philippiens I, 1; Act.XX, 17 et 28 où l'on voit que Paul, après avoir mandé à Milet les *presbyteri* de l'église d'Ephèse, leur dit que le Saint-Esprit (non lui, Paul) les a établis *évêques* du troupeau qui leur a été confié; Hébr. XIII, 17 et 24, où les uns et les autres sont appelés du nom d'ἡγούμενοι, comme dans CLÉMENT ROM., I Cor. 1, 3; I Pierre V, 1-5, où l'auteur se nomme leur collègue συμπρεσβύτερος; Doct. des Ap. XV; HERMAS, Visio III, 9; Lettre d'Adrien à Serv., dans Vopisc. Saturn., 8. La seule différence qu'on peut statuer d'après Clément Rom., I Cor. 1,3, c'est que le mot *presbyteri* est plus large que le mot *hégoumenoi*, en ce sens que le corps des premiers ne comprend pas seulement les *hégoumenoi* présidents des assemblées, mais tous ceux qui veillent d'une ou d'autre façon et participent au gouvernement de l'église.

à une époque où tous les rapports étaient changés, saint Jérôme a recueilli ce témoignage et l'a résumé en ces termes : « Le presbyter est la même chose que l'évêque, et, avant que, sous les excitations de Satan, des partis se fussent élevés dans la religion, les églises étaient gouvernées par le Sénat des presbyteri. Mais comme chacun voulait s'approprier ceux qu'il avait baptisés, au lieu de les laisser à Christ, il fut arrêté, que l'un des presbyteri, élu par ses collègues, serait préposé à tous les autres et veillerait souverainement au bien général de la communauté. Et ce n'est pas mon opinion particulière, c'est celle de l'Ecriture. Si vous doutez qu'évêque et presbytre c'est tout un, que le premier nom est celui de la fonction et le second celui de l'âge, lisez l'épître de l'apôtre aux Philippiens. Sans doute, il est du devoir des presbyteri de se souvenir que, d'après la discipline de l'Eglise, ils sont subordonnés à celui qui leur a été donné comme chef, mais il convient que les évêques, de leur côté, n'oublient pas que, s'ils sont au-dessus des *presbyteri*, ils le sont par l'effet de la tradition, non par l'effet d'une institution particulière du Seigneur. » Ce jugement du plus savant des pères de l'Eglise d'Occident a trouvé place dans le décret du pape Gratien et reparaît dans maints auteurs ecclésiastiques jusqu'au septième siècle (1).

(1) S. Jérome, ad Titum, 1, 7, et Gratien, Decretum. P. I, D. XCV, 5 : *Olim idem erat presbyter qui et episcopus.* Il n'y a plus aujourd'hui de contestation sur ce point. Quand le Père Petau et les Jésuites disent aujourd'hui que cela vient de ce qu'à l'origine tous les presbyteri par provision furent en même temps consacrés évêques, c'est une plaisante façon, mais une façon tout de même de constater le fait indéniable de l'identité. Le Père Perrone essaie aussi de faire droit à l'histoire en disant que la proposition : *episcopi sunt presbyteris superiores jure divino*, n'est pas article de foi. Le

Une fois que l'idylle galiléenne a pris fin avec la mort de Jésus à Jérusalem, la religion chrétienne, si l'on néglige les petites communautés de paysans qui subsistèrent au-delà du Jourdain, se présente dans l'histoire comme une religion de grandes villes; elle prend pied dans les cités populeuses, dans les capitales des provinces de l'empire, pour rayonner tout à l'entour. Ses premiers foyers sont Antioche, Tarse, Ephèse, Smyrne, Philippes, Corinthe, Alexandrie, Rome et, plus tard, Carthage, Arles, Vienne, Lyon. Dans ces grands centres, le point d'appui, le lieu des réunions de culte et des agapes, ce furent, tout d'abord, des maisons particulières, comme celle des Etienne, de Chloë, de Titus Justus, à Corinthe; d'Aquilas et Priscille, à Ephèse; de Philémon à Colosses, de Jason à Thessalonique, de Lydie à Philippes, etc. (1). Ces petites églises familiales étaient fort nombreuses dans la même ville. Cela est certain pour Ephèse, pour Corinthe et pour Rome. La puissance d'union mystique, émanant de l'Evangile, faisait que ces *ecclesiolæ* se considéraient non seulement comme des sœurs, mais comme des membres d'une même et plus grande communauté qui avait besoin elle aussi d'une représentation plus large et d'une direction plus générale. Dans le conseil central et commun, il est probable que chacun des petits groupes envoyait un délégué

Concile de Trente, sess. XXIII, can. 6, dit cependant : *Si quis dicerit in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit!* — Qui croire ?

(1) Rom. XVI, 5 et ss. Les églises de Corinthe qui saluent dans tout ce chapitre les églises d'Ephèse sont comme ces dernières des églises familiales, ce que désigne très bien le mot allemand *Hauskirchen*. Comp. 1 Cor. I, 11 ; XVI, 15 et 19 ; Act. des Ap., XVIII, 7 ; XVII, 5 ; XVI, 15 ; Col. IV, 15, etc.

pour y siéger comme *presbyter*; mais on comprend aussi que ce conseil central se donnât un ou plusieurs *episcopes* chargés de veiller aux intérêts et aux besoins généraux de la communauté tout entière, et que ces *episcopes* ou cet *episcope*, devenant la tête de l'ensemble jouissent d'une réelle prééminence et d'une plus grande autorité. Voilà encore une autre cause de la formation de l'épiscopat. Bientôt le sentiment d'une dignité particulière s'attacha à ce titre d'évêque. Ceux qui dirigeaient des communautés rivales dans la banlieue des villes le réclamèrent à leur tour, et l'on eut les *Chorepiscopi* ou évêques de village qui, se subordonnant nécessairement à celui de la métropole, constituèrent pour ce dernier ce que l'on appela des « diocèses ». Tout cela se calquait nécessairement sur les divisions administratives romaines (1).

Comme nous l'avons fait pour la communauté de Corinthe, on peut, avec une assez grande sûreté, fixer, pour les autres grandes églises, le terme de l'évolution qui éleva peu à peu l'un de ces *presbyteri* au rang et à la place d'évêque unique et souverain.

A Rome, par exemple, les choses n'allèrent pas plus vite qu'à Corinthe même. Il n'y a pas encore d'évêque en ce sens spécifique nouveau, à la fin du premier siècle. De la lettre de Clément, il ressort que l'église de Rome, comme celle de Corinthe, avait à sa tête plusieurs directeurs, et était gouvernée par un presbytérat plus ou moins nombreux. Trente ans plus tard, le Pasteur d'Hermas atteste qu'il en était encore de même. Seulement, il témoigne aussi, non sans les blâmer sévèrement, des disputes qui s'élevaient ici comme à Corinthe sur l'office de l'épiscopat, des divisions et des compétitions qui éclataient parmi les

(1) Abbé Duchesne, Les origines du culte chrétien, p. 12.

presbyteri pour arriver à la première place dans l'assemblée des fidèles (1). Le premier qui fit figure d'évêque à Rome semble avoir été Pius, ou mieux encore après lui, Anicet, l'ami et le contemporain de Polycarpe, vers l'an 150. Ceux que l'on cite avant ces deux-là ne furent que des « anciens » dont plusieurs ont siégé sans doute en même temps dans les conseils de l'église (2).

A Philippes la constitution de l'épiscopat monarchique ne fut pas moins tardive. La lettre que Paul écrivit à cette église en l'an 63 ou 64 prouve qu'à ce moment, elle était gouvernée par des diacres et des *episcopes*, au pluriel. En l'an 120 ou 121, ce régime n'avait pas encore changé. La lettre de Polycarpe en témoigne d'une façon qui ne permet pas le doute.

Grâce au prestige et à l'autorité personnelle de quelque conducteur éminent qui d'abord n'était qu'un *presbyter*, plusieurs églises passèrent, sans secousse et sans presque s'en apercevoir, du régime du presbytérat à celui de

(1) Hermas, Past., Vis. II, 4, 3 : « Et toi, lis ce livre aux *presbyteri* qui sont les προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας ». Presbyteri et episcopi sont encore synonymes ou équivalents. Comp. Vis. II, 2, 6 ; III, 5, 1 ; Simil. IX, 27, etc. Voy. Harnack, Patr. Apost. Op. Hermæ Pastor, p. 25, note 2 : « Hermæ tempore, Romæ, presbyteri, non episcopus, ecclesiam regnabant. »

(2) On lit dans le fameux fragment dit Canon de Muratori, à propos du livre d'Hermas : *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris H. conscripsit, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus.* Lorsque Irénée ne reproduit pas une liste officielle fabriquée pour les besoins de la cause, mais parle librement et sans précaution, il fait bien voir à quel moment pour lui-même s'arrête l'historicité de cette liste, c'est-à-dire au-delà de quels noms on ne trouve plus d'évêque, mais des *presbyteri*, à Rome : Apud Euseb., H. E., V, 24, 14, οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, et un peu plus loin, V, 24, 16 : οἱ πρὸ Ἀνικήτου πρεσβύτεροι.

l'épiscopat monarchique. Ainsi, l'église de Smyrne, sous la longue direction de Polycarpe, qui, né aux environs de l'an 70, était déjà à sa tête sous le règne de Trajan et la gouverna jusqu'en l'an 154 ou 155. Ainsi, sans doute, l'église d'Antioche avec Ignace, celle d'Hierapolis avec Papias, ou celle de Sardes avec Meliton. Le conseil *presbytéral* avait partout un président à qui revenait par excellence le titre d'*épiscopos*. Il y avait donc partout le germe d'où l'épiscopat catholique devait sortir avec plus ou moins de rapidité, suivant que les circonstances étaient plus ou moins favorables. Mais nulle part, il n'avait besoin d'être importé du dehors ou créé de toutes pièces.

Cependant, cette concentration de tous les pouvoirs dans une seule main, cette exaltation d'un personnage unique au-dessus de tous les autres, n'allaient pas sans provoquer des protestations. Les révolutions les plus heureuses amènent des orages.

Les résistances locales que celle-ci rencontra ont laissé des traces dans les livres du Nouveau Testament, qui datent précisément de l'époque de Trajan, c'est-à-dire des dernières années du premier siècle ou des premières du second. Ce sont d'abord les écrits issus de l'école « johannique » d'Ephèse. Dans la troisième lettre de Jean, on voit un presbyter anonyme, sans doute Jean, l'ancien d'Ephèse, dénoncer à Gaïus la conduite violente d'un certain Diotrèphe, qui veut avoir la première place et exercer seul l'autorité dans la communauté, et, pour cela, ne recule pas devant les excès de pouvoir, allant jusqu'à chasser de l'église ceux qui, par leur fidélité aux antiques coutumes, font obstacle à son ambition (1).

(1) Qu'il s'agisse de prétentions épiscopales, c'est ce dont les versets 9 et 10 ne permettent pas de douter : ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν.....

Vers le même temps, la prétendue parole que le Christ aurait adressée à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église », venait de faire sa première apparition avec la dernière rédaction de l'évangile de Matthieu ; le nom de Pierre devenait le patron et le garant de la constitution épiscopale dans l'église ; dès lors, il est impossible de ne pas voir une protestation contre cette tendance dans la subordination préméditée où l'auteur du quatrième Evangile met Pierre à l'égard du « disciple que Jésus aimait ». Pierre n'est ni le seul, ni le plus sûr interprète de la pensée du Maître. Il a eu besoin de passer par le disciple qui se penchait sur la poitrine du Seigneur, et il semble même que, tandis que Pierre est allé au martyre, le Seigneur a voulu laisser survivre Jean pour donner aux églises les directions suprêmes. Tout cela ne veut rien dire ou bien signifie que l'autorité officielle ne vaut pas l'amour comme lien et communion avec le Christ. Dès l'origine, la hiérarchie ecclésiastique rencontrait devant elle son éternel ennemi, la piété mystique, sûre d'elle-même, jalouse d'aller à Dieu librement et sans intermédiaire (2).

ὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς (il s'agit, d'après le v. 6, de frères étrangers, prédicateurs itinérants, que Diotrèphe ne pouvait souffrir) καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει. — A. Harnack a fait sur ce point une belle lumière. Gesch. d. altchr. Litter. II.

(2) Jean I, 41. C'est Jean et André qui les premiers vont à Jésus, et Pierre n'arrive que le troisième.— Pierre ne parle ici qu'une fois au nom des Douze, VI, 69. Mais Jésus ne lui fait aucune promesse. Il ne sert jamais d'intermédiaire entre la foule et le Maître. Au contraire, ce rôle revient à Philippe, à André, et pour Jean c'est lui qui est l'intermédiaire entre Pierre et Jésus ou son protecteur ou son émule, partout plus intelligent et plus heureux, XIII, 23. C'est à Jean que Jésus mourant confie sa mère et adresse une de ses der-

Non moins significatives et dans le même sens, sont les exhortations que la première épître de Pierre, quels qu'en soient et l'auteur et la date, renferme à l'adresse des *presbyteri*. D'évêque, il n'est pas question ; mais il est fait allusion, avec un blâme énergique, à ceux qui n'apportent aucun dévouement dans leurs fonctions ou qui les remplissent en vue de bénéfices honteux ou avec l'ambition de dominer, s'imaginant être les maîtres des autres classes de la communauté (1).

C'est enfin la même plainte que fait entendre Hermas, lorsqu'il dénonce avec tant de véhémence les dissensions et les querelles pour le premier rang qui troublent le conseil des presbyteri de Rome, et qu'il les exhorte à se repentir et à garder la paix par la pureté des sentiments, l'humilité et la charité (2).

Mais en somme, et si nombreuses qu'elles aient été, ces voix étaient isolées et ne pouvaient rien contre le courant qui emportait la masse chrétienne. Elles prêchaient en faveur d'un temps qui finissait et que rien ne pouvait humainement empêcher de finir. A mesure qu'elle se refroidissait intérieurement, la chrétienté éprouvait le besoin de fortifier son unité extérieure par une organisa-

nières paroles, XIX, 26. Ainsi, tandis que Pierre a fui et renié son Maître, Jean est debout, fidèle au pied de la croix. C'est Jean qui voit et atteste le mystère du sang et de l'eau qui coulent du flanc percé de Jésus, XIX, 35. — Plus rapide que Pierre, il arrive au sépulcre et après un coup d'œil, le premier il croit, XX, 3-8. C'est Jean enfin, le disciple que Jésus aimait, qui le premier reconnait le Ressuscité sur la berge du lac et le signale à Pierre, XXI, 7. Tout cela ne peut avoir été accumulé sans intention.

(1) 1 Pierre V, 1-5, surtout ces mots : κατακυριεύοντες τῶν κλήρων. Les κλῆροι ce sont les divers ordres de membres qui composaient la communauté.

(2) Hermas, Past., Vis. III, 9, 7-10 et Simil. VIII, 7, 4.

tion plus solide. On demandait à la discipline, à l'autorité, à l'unité du gouvernement de l'évêque, de suppléer le déficit toujours plus grand de la foi, de l'espérance et de l'amour. Les hérésies qui surviennent vont précipiter le mouvement et le rendre irrésistible.

IV

LE SACERDOCE

L'épiscopat est autre chose encore qu'un gouvernement monarchique. C'est un gouvernement sacerdotal; par l'idée du sacerdoce, s'achève l'idée de l'épiscopat.

Aux troisième et quatrième siècles, le christianisme présente, comme les religions antérieures, une caste sacerdotale avec des fonctions et des titres identiques. Les épithètes de *sacerdos*, de *pontifex*, sont passées de la tête des prêtres juifs ou païens sur la tête des prêtres chrétiens. Le sacrifice est devenu l'essence du culte nouveau, comme il l'était dans les cultes d'autrefois. Il n'y a qu'une différence : les anciens sacrifices étaient figuratifs et vains, tandis que le sacrifice de la messe est le seul vrai et le seul efficace. Mais la notion sacerdotale est la même (1).

Le prêtre se revêt aussitôt d'un caractère sacré ; un

(1) Ce transfert des notions sacerdotales antiques se fait inconsciemment. On part naïvement de ce principe qu'il ne saurait exister de religion sans sacerdoce ou sacrifice. Concile de Trente, Sess. XXIII, C. 1 : *Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Nov. Test. sacrum eucharistiæ sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit, fateri oportet in ea esse novum visibile sacerdotium, in quod vetus translatum est.*

privilège divin l'élève au-dessus du reste des hommes. C'est lui qui détient dans sa main terrible les grâces ou les colères de Dieu, qui donne ou refuse l'expiation nécessaire, qui tient les clefs des portes du ciel et de l'enfer. Comme dans les vieux cultes, le peuple, dans le régime religieux du catholicisme, est obligé, pour entrer en rapport avec la Divinité, de passer par la médiation du prêtre et, dès lors, il reste, pour ce qui regarde sa vie religieuse, dans sa dépendance absolue. C'est ainsi que l'église catholique s'est servie admirablement des coutumes cultuelles et des formes sacerdotales du passé, pour organiser son culte et constituer sa hiérarchie. Nulle part la survivance des choses anciennes dans les institutions nouvelles n'est plus apparente. Il est bien certain que l'idée d'un sacerdoce nouveau, d'une caste supérieure au peuple chrétien est absolument étrangère à la pensée de Jésus et à l'évangile prêché par les apôtres. Son triomphe postérieur s'explique comme tant d'autres phénomènes historiques analogues, par la revanche naturelle et sans doute inévitable des religions vaincues sur celle qui, à bien des égards, ne les remplaçait qu'en les continuant.

Pour se réaliser dans une société religieuse populaire, ou seulement pour se faire comprendre et entrer dans la conscience du vieux monde, le principe nouveau de l'évangile ne pouvait rester dans sa spiritualité pure ; il était condamné, si j'ose ainsi dire, à se couler dans les moules religieux du passé. Cette réalisation historique du principe chrétien dans le cadre des habitudes et des notions préexistantes, c'est proprement la définition du catholicisme, et l'œuvre des trois premiers siècles (1).

(1) Voy. Esquisse d'une philosophie de la Relig. p. 233 et ss.

Cette évolution tient dans l'histoire de deux mots : dans celle du mot *prêtre* et dans celle du mot *clergé*. Notre mot prêtre vient du mot grec *presbyter* à qui, dans l'origine, toute notion sacerdotale était étrangère. Il était exactement traduit en latin par *senior*, anciens, délégués au Sénat chargé de gérer les affaires de la communauté. Il était désigné par l'élection pour les services rendus ou à rendre, tout comme les édiles l'étaient par les électeurs du municipe, ou comme les directeurs des synagogues l'étaient par leurs coreligionnaires. Pas plus dans un cas que dans l'autre, on ne s'imaginait que ce choix fît sortir les élus de leur condition naturelle. Le mot *presbyter* n'a pas eu d'autre sens jusqu'au milieu du second siècle. Mais il était inévitable que lorsque l'eucharistie prenait l'air et le sens d'un sacrifice, le *presbyter* prît le rôle et la figure d'un *sacerdos*. Cette idée sacerdotale s'est tellement incrustée dans le mot prêtre qu'il en a recouvert et fait oublier la signification première. Prêtrise et sacerdoce sont devenus synonymes. C'est ainsi que l'histoire des mots nous raconte parfois celle des idées (1).

Le mot *clergé* a eu une destinée exactement parallèle. En grec *kléros* a le sens le plus général, depuis celui de dé à jouer et de sort, jusqu'à celui de fonction, de ministère et de rang ou classe sociale (2). Dans une de ses

(1) Pour le sens initial du mot, voy. Matthieu XVI, 21 ; Marc VIII, 31 ; Luc IX, 22 ; Act. XIV, 23 ; 21, 17.— Comme à l'origine, la charge d'enseigner, le *munus docendi*, n'appartenait pas essentiellement aux « anciens », mais seulement la charge de diriger et d'administrer, si les prédicateurs apostoliques formaient une sorte de clergé, on peut dire que les « anciens » étaient d'abord essentiellement laïcs.

(2) Dans Act. I, 26 : ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς et dans Matth. XXVII, 35 et paral., le mot signifie dés ou moyen de tirer au sort. Et c'est évidemment là le sens primitif d'où découle celui de *lot*, obtenu

lettres, Ignace l'applique encore à l'assemblée de tous les chrétiens (1). Mais en réalité dans chaque communauté, il y avait plusieurs classes ou confréries. Il y avait le *kléros* des membres ordinaires, celui des veuves et des matrones, celui des confesseurs de la foi, celui des diacres, des seniores et des épiscopes (2).

L'invasion et la prépondérance de l'idée sacerdotale rompirent l'équilibre de ces classes diverses et changèrent du tout au tout le rapport de ceux qui en étaient revêtus, avec la communauté. Ils rejetèrent dans l'ombre ou se subordonnèrent tous les autres comme des degrés de l'échelle hiérarchique dont ils occupaient le sommet. L'ordre des seniores et des épiscopes devint l'ordre ecclésiastique par excellence, la caste sacerdotale souveraine, le clergé (3).

dans un partage ou distribution de charges, par suite, la charge elle-même. Act. I, 17 : τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. Puis il équivaut à rang, classe, ordre. — Ainsi, Act. XXVI, 18, les païens sont appelés à recevoir le pardon des péchés et à prendre rang, λαβεῖν κλῆρον, parmi les sanctifiés par la foi en Christ. — Le verbe κληροῦσθαι, être agrégé au κλῆρος, n'a pas d'abord le sens d'ordonner ou de consacrer un prêtre. Il s'applique à la conversion de tout chrétien en général. Act. XVII, 4 ; Ephés. I, 11, et plus tard encore, Epist. ad Diogn., 5, 4.

(1) Ad Ephes. XI.

(2) I Pierre, V, 3. Clément Rom., I Cor. 41, 1 : ἕκαστος... ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω. Τάγμα = κλῆρος.

Eusèbe, H. E. V, 1, 10 et 26 : il est question deux fois du κλῆρος τῶν μαρτύρων dans la lettre des églises de Vienne et de Lyon. Pour l'ordre des veuves, des « anciennes », ou diaconesses, I Tim. V, 2-16. Hermas, Pastor, Vis. II, 4, rôle attribué à Grapté. Tertullien, de virg. vel. 9, etc. Voy. Zahn, Ignatius u. seine Zeit, p. 580 et ss.

(3) Tertullien le premier parle d'un *ordo ecclesiasticus*, d'un *ordo sacerdotalis*. Il nomme l'évêque *sacerdos*, *summus sacerdos*, *pontifex maximus*, avec ou sans raillerie : de pudic. 21 ; de bapt. 7 ; de

Le sacerdoce ne va pas sans l'idée du sacrifice. Introduite dans le culte l'idée du sacrifice fut donc le pivot autour duquel se fit la révolution que nous venons de décrire. Le même mouvement qui menait le culte chrétien à la messe catholique conduisait le presbytérat primitif à l'épiscopat sacerdotal.

Le culte réclamé par le Christ et défini dans son évangile, c'est le culte en esprit et en vérité, c'est-à-dire la prière du cœur, la confiance en l'amour du Père, la consécration morale de l'âme et de la vie. Il abolissait ainsi victimes et sacrificateurs, temples et autels. Jésus a manifesté plus d'une fois son dédain pour les rites et les sacrifices lévitiques. Il a purifié le temple des marchands qui l'encombraient et il a fini par en prophétiser la destruction prochaine (1). Avec l'ère messianique d'ailleurs, les sacrifices devaient cesser (2). Comment donc le culte chrétien au bout de deux siècles est-il devenu essentiellement un sacrifice, et l'officiant un sacrificateur?

exhort. cast. 7, etc. A partir de ce moment, on cherche à donner du choix de ce mot κλῆρος, une raison divine en le liant à l'institution sacerdotale elle-même. De là l'explication ingénieuse, mais fantaisiste de Jérome : Epist. 52 ad Nepotianum : *Clerici vocantur vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors id est pars clericorum est.* (Deuter. X, 9 : XVIII, 2). L'explication d'Augustin est moins acceptable encore. Expos. in psal. 67, 19 : Et clerum et clericos hinc appellatos puto, quia Matthias sorte electus est quem primum per apostolos legimus ordinatum (Act. I, 26). Le dogme dictait aux plus savants pères de l'Eglise et leur histoire et leur exégèse.

(1) Jean IV, 23 et 24; Matth. VI, 1-18; IX, 13. Marc VII, 10-12; XII, 33; Jean II, 13-19; Matth. XXIV, 2; XXVI, 61; Act. VI, 14; VII, 42-50; Rom. XII, 1 : λογικὴ λατρεία.

(2) Apoc. XXI, 22 : καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ.

Cela commença d'abord par des métaphores. Pour expliquer et justifier un changement si radical, les prédicateurs de la religion nouvelle durent se servir des anciennes formes du langage religieux. Ils disaient que le véritable sacrifice qui plaît à Dieu est celui du péché, que l'offrande qu'il réclame est le don du cœur, la prière reconnaissante, l'amour du prochain, la pureté de la vie. Ainsi Paul, le plus spiritualiste des apôtres, écrivait aux chrétiens de Rome : « Offrez vos corps en sacrifices vivant et saint, le seul agréable à Dieu. C'est votre culte raisonnable », c'est-à-dire le seul culte qui soit dans la logique de votre foi (1). Avec les ressources de son exégèse allégorique et de sa typologie alexandrine, l'auteur de l'épître aux Hébreux faisait un pas de plus ; il retrouvait dans la nouvelle alliance, la réalité permanente du culte dont l'ancienne n'avait que l'ombre provisoire, le grand prêtre et la victime, le temple, l'autel et le sang expiatoire (2). Cette méthode n'était pas sans danger. Le fond du culte était nouveau sans doute, mais les anciennes formes étaient maintenues. La conception du culte restait fondamentalement la même. Quand l'esprit du Maître soufflera plus faiblement, quand la masse chrétienne du second siècle se refroidira, elle sera entraînée par le poids de ses habitudes païennes, dans les ornières du passé. Conspirant ensemble, l'intérêt ecclésiastique d'une part, et de l'autre, la piété superstitieuse et formaliste des chrétiens de nom et de naissance, tendront à changer les métaphores apostoliques en réalités positives, et l'Eglise travaillera à réaliser, à la fois dans sa constitution et

(1) Rom. XII, 1 ; Eph. V, 2 ; Phil. II, 17 ; IV, 18 ; Héb. III, X ; Apoc. V, 9 ; VI, 9 ; VIII, 3 ; XIV, 18, etc.

(2) Hébr. V-X ; comp. Clément Rom., I Cor. 40, 41 et *passim*.

dans sa liturgie, ce type de culte lévitique que l'Ancien Testament lui présentait comme institué par Dieu même.

Tout cela apparaît clairement dans l'histoire de la Cène eucharistique qui devient, par un progrès facile à suivre, le sacrifice de la messe catholique.

Dans les premiers jours, c'était un repas religieux, un banquet fraternel, analogue aux repas de famille que célébraient les Juifs, à des jours déterminés, avec des prières de bénédiction sur le pain rompu et distribué et sur la coupe commune, circulant de main en main (1). Prendre le même aliment avait pour effet de faire un seul corps de tous ceux qui s'en nourrissaient. Jésus avait l'habitude, comme les Juifs pieux de son temps, de célébrer de ces sortes de repas avec ses disciples et de prononcer en commençant sur le pain et le vin une prière d'actions de grâce. C'est à cause de cette prière que le rite fut nommé *Eucharistie* (2). Il est tout naturel que le dernier souper qu'il fit avec les siens, prit une solennité plus grande, et que le Sauveur, comme il avait appliqué à l'embaumement de son corps le parfum de Marie sous l'empire de la vision de sa mort prochaine, ait aussi montré dans le pain rompu et le vin versé, l'image de son corps supplicié et de son sang répandu (3). Mais il ne semble pas que dans la primitive Église de

(1) Traité des Berachot du Talmud de Babylone, édit. SCHWAB, p. 410 et ss., et le Rituel israélite. Voy. PAUL SABATIER, la Didachè, p. 99 et ss. Lightfoot, Horæ hebraicæ.

(2) Marc VI, 41 et paral., VIII, 7; XIV, 23 ; 1 Cor. X, 16 : εὐλογήσας, εὐχαριστήσας, ποτήριον τῆς εὐλογίας.

(3) Marc XIV, 22 et paral., τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Il est probable que le verbe ἐστιν, sur le sens duquel on a tant discuté, n'était pas exprimé dans la phrase araméenne dont Jésus s'est servi. Il y avait selon toute apparence simple juxtaposition : ce pain, mon corps. Il

Jérusalem, et plus tard encore dans d'autres communautés, l'idée de la mort du Christ ait toujours été attachée à la célébration de ce repas de famille. Aucune liturgie n'était arrêtée. Les prophètes et les apôtres improvisaient les prières et les exhortations qui accompagnaient la distribution du pain et du vin, symbole de l'aliment spirituel dont Dieu nourrissait l'âme de ses élus (1).

Dans les églises de Paul, au contraire, la Cène fut,

faut n'avoir aucune intelligence du langage oriental et de l'*usus loquendi* des prophètes, en général, et de Jésus, en particulier, pour mettre en doute le sens figuratif de cette façon de parler, si populaire et si lumineuse.

(1) Cela ressort avec une irrésistible évidence de la liturgie de la Cène la plus ancienne que nous connaissions et que la *Doctrine des apôtres* nous a conservée. « Pour l'eucharistie, procédez ainsi : D'abord avec la coupe (débuter par la coupe est bien original et conforme à la pratique juive. Comp. Luc XXII, 17) : *Nous te rendons grâce, ô notre père, pour la vigne sainte de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi la gloire dans tous les siècles.* Puis au sujet du pain rompu : *Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la vie et la sagesse que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi la gloire dans tous les siècles ! Comme ce pain était dispersé sur les montagnes et, rassemblé, est devenu un, que ton Eglise ainsi soit rassemblée des bouts de la terre dans ton royaume* (IX, 1-4) ». Cette liturgie est bien plus ancienne que le document qui nous l'a conservée et semble avoir une origine galiléenne. Mais elle n'était pas obligatoire, car on lit immédiatement après (X, 7) : « Quant aux prophètes, laissez-les célébrer l'eucharistie comme ils veulent. » En tous cas, aucune mention n'est faite ni de la chair ni du sang, ni du corps ni de la mort de Jésus. A propos du pain, il est dit seulement : *Maître tout puissant, tu as créé toutes choses à cause de ton nom ; tu as donné aux hommes nourriture et breuvage, afin qu'ils en jouissent et qu'ils te rendent grâces ; et à nous, dans ta grâce, tu nous as donné une nourriture et un breuvage spirituels et la vie éternelle, par ton serviteur.* Vraisemblablement il n'y avait

dès le commencement, le résumé ou le symbole de l'évangile de la croix, c'est-à-dire de la mort du Christ qui s'était offert en victime expiatoire pour le salut des hommes. C'est le souvenir de ce sacrifice que doit entretenir le « repas du Seigneur ». La Cène se séparera de l'agape primitive pour garder cette signification particulière et devenir la partie centrale du culte. Les éléments du pain et du vin sont mis désormais en un rapport étroit avec la chair et le sang du Christ. L'indigne qui mange de ce pain et boit de cette coupe, est responsable du corps et du sang du Seigneur. Sans aucun doute, la Cène n'est encore ici qu'un mémorial et qu'un symbole, mais un symbole déjà plein de mystère (1).

Ces deux conceptions de la Cène vont se rapprocher, se fondre et se développer l'une et l'autre jusqu'à l'idée d'un sacrifice véritable. La première aboutit promptement à l'idée d'un sacrifice d'oblation, à une offrande faite à Dieu des prémisses des aliments de vie par lesquels subsiste le corps de la communauté ; la seconde arrivera ensuite à l'idée d'un sacrifice expiatoire pour le péché.

Dans les deux cas, l'idée première de l'Eucharistie est renversée. Ce n'est plus Dieu qui donne, c'est la communauté qui offre pour obtenir ensuite. Déjà, dans l'épître de Clément Romain, les éléments de la Cène sont présentés comme une oblation semblable aux oblations de l'Ancien Testament, qu'on apporte et qu'on dépose sur l'autel de Dieu (2). C'est la pure offrande que déjà l'Éter-

pas autre chose dans la κλάσις τοῦ ἄρτου, que d'après Act. II, 42 (reproduisant sans doute une source plus ancienne) célébrait la première communauté judéo-chrétienne de Jérusalem.

(1) 1 Cor. X, 18-21 et XI, 17-29.

(2) Clément Rom., I Cor. 36, 1 ; 40, 1 et 2 ; 41, 2. Ignace ad Eph.

nel réclamait par la bouche du prophète Malachie, une offrande de reconnaissance et de joie pour les fruits de la terre, pour le pain spirituel, et pour tous les bienfaits de Dieu, y compris ceux qui sont enfermés pour les pécheurs dans la mort de Jésus-Christ (1).

XX : ἕνα ἄρτον κλῶντες ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν. — JUSTIN MARTYR, Dial. av. Tryph., 117 : ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι.... ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηνται.

(1) IRÉNÉE, adv. hær IV, 17, 5 : *Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis — ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura est panis accepit — et calicem similiter — et Nov. Test. novam docuit oblationem quam ecclesia in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum in N. T. de quo Malachias sic præsignificavit.*

La doctrine du logos incarné domine et inspire au second siècle toute la doctrine de l'Eucharistie. Le pain et le vin ne sont plus du pain et du vin ordinaires. Mais dans la Cène, après les paroles de consécration, ils sont pénétrés de la présence vivifiante du logos, en sorte qu'ils rendent immortel le corps qui s'en nourrit, comme l'âme est sauvée et vivifiée par le logos lui-même. Les éléments de la Cène sont mis souvent en parallèle avec la chair et le sang que le logos prit dans le sein de sa mère. L'eucharistie devient ainsi la seconde forme de l'incarnation du logos.

JUSTIN MART. 1re Apol. 66 : οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, κτλ.

Le pain et le vin deviennent ainsi le corps du Christ et les corps qui s'en nourrissent deviennent immortels comme lui. Toutefois, ce n'est pas encore le dogme de la transsubstantiation, c'est la coexistence mystique et mystérieuse des deux substances et des deux éléments, de même que dans l'homme Jésus la chair terrestre et le logos céleste ont et gardent une égale réalité. C'est ce qu'explique très bien IRÉNÉE IV, 18, 5 : πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην;... Προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν

Mais plus le pain et le vin étaient compris comme le corps même du Verbe incarné, plus aussi l'idée d'une simple oblation de reconnaissance devait s'effacer et faire place à l'idée d'un sacrifice expiatoire, et l'action du prêtre dans l'Eucharistie apparaître comme la répéti-

καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν. Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.

Ce point de vue mystique permettait encore les interprétations symboliques de la Cène. Ainsi TERTULLIEN pouvait expliquer ces mots *hoc est corpus meum* par *figura corporis mei*, adv. Marc. IV, 40 et CLÉMENT d'Alexandrie et ORIGÈNE étaient libres de protester énergiquement contre une conception matérialiste de la Cène. Pædag. I, 6, 47: τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται. Comp. II, 2. Voy. ORIGÈNE, in Matth. XI, 14, appliquant hardiment à la Cène ce que Jésus dit des aliments (Matth. XV, 11) : Ce qui entre dans la bouche de l'homme ne saurait ni le souiller ni le sanctifier, et tirant de ce principe toutes les conséquences. Mais ce spiritualisme de quelques hauts esprits devait être vaincu. Dans l'esprit de la hiérarchie et dans l'imagination populaire, la conception matérialiste s'implantait plus profondément chaque jour. Défendue par Jean Damascène, de fid. orth. IV, 13, elle fut proclamée foi de l'Eglise au second concile de Nicée. MANSI, XIII, p. 266. Bien avant d'avoir été défini par Paschase Radbert, le dogme de la transsubstantiation existait en fait dans la tradition catholique.

Ce dogme permettait de retrancher la coupe aux fidèles. Le corps du Christ étant tout entier dans l'hostie chair et sang, le vin devint une superfétation. On ne voit pas pourquoi on l'a conservé aux prêtres eux-mêmes, si ce n'est pour leur faire honneur. Il est curieux de noter que ce retranchement de la coupe devenu de règle dans l'Eglise romaine a été jadis condamné comme une coupable hérésie par les papes Gélase I et Léon-le-Grand. — Gratiani Decretum de Consecr. D. 2. C. 12.

tion du sacrifice accompli par le Christ sur la croix. La nature et les effets du sacrifice sont dans les deux cas identiques. Cela veut dire que l'action célébrée à l'autel a la même vertu que la mort de Jésus. En d'autres termes, chaque jour, dans l'hostie consacrée et offerte suivant le rite officiel, c'est le Christ lui-même qui est immolé. Le signe est devenu la chose signifiée et la commémoration du sacrifice du Calvaire en est la répétition indéfinie. Dès lors aussi, la vertu de ce sacrifice a été conçue de plus en plus magique en ses effets et large dans son étendue. Elle ne se limite pas à ceux qui y participent, mais à tous ceux, présents ou absents, que le prêtre comprend dans sa prière, aux vivants et aux morts (1).

Avec le sacrifice de la messe, le sacerdoce catholique est constitué sur le modèle des sacerdoces antérieurs. Il a le même monopole et le même pouvoir mystérieux et terrible, soit de rendre la Divinité propice, soit de déchaîner sa colère. Les paroles de consécration ont le même effet de magie que des formules des rituels anciens et le même pouvoir de faire violence (si la chose était nécessaire) à la volonté divine. Le prêtre est plus qu'un homme, plus qu'un ange (2). Médiateur nécessaire entre la terre et le ciel, il dispose de l'autorité de Dieu même. Il ferme

(1) Du temps de Cyprien l'évolution est un fait accompli et toutes les conséquences s'en déroulent.

Cyprien, epist. 63 : *Christus ipse est summus sacerdos et sacrificium Patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum offert in Ecclesia Deo Patri.*

(2) Cat. Rom P. II, 7, 2 : Quum sacerdotes tanquam Dei interpretes et internuntii sint, qui ipsius Dei personam in terris gerunt, merito non solum angeli sed dii etiam appellantur.

et personne n'ouvre ; il ouvre et personne ne ferme. Il sauve et damne sans appel. C'est ce qu'on appelle le pouvoir des clefs.

Entre le peuple et le sacerdoce la séparation est accomplie. La belle image évangélique du berger et du troupeau, prise et interprétée littéralement, a servi encore à appuyer ce monopole sacerdotal. On sait comment la commentait Lainez, le général des Jésuites, dans un discours célèbre prononcé devant le Concile de Trente : « Les brebis sont des animaux privés de raison et, par suite, ne sauraient avoir aucune part au gouvernement de l'Eglise (1). » Il y a donc deux Eglises : l'une qui comprend l'ensemble du peuple chrétien ; l'autre qui est l'Eglise au sens strict, c'est la hiérarchie. A celle-ci appartient l'office de gouverner et d'enseigner ; à celle-là, d'obéir et de se laisser instruire (2). L'architecture catholique a traduit cette division du corps de Christ en séparant dans ses édifices, par une grille et par des degrés, le chœur du parvis. Le chœur, c'est l'église des prêtres ; le parvis, c'est l'église des fidèles. Ainsi dans les temples anciens, un voile ou des barrières séparaient de la foule profane le sanctuaire du Dieu où le prêtre seul avait le droit d'entrer et d'officier.

Une belle légende inspirée par l'esprit chrétien primitif veut qu'à l'heure même où Jésus expirait sur la croix, le voile du temple de Jérusalem ait été déchiré par une main invisible, et que le lieu Très Saint, réservé jusque-là au seul souverain sacrificateur, ait apparu ouvert et accessible désormais à tous (3), image de la sainte

(1) SARPI, Hist. Conc. Trident., t. VII, p. 1.053.

(2) Cat. Rom. I, 10, 23 ; *Aliorum est præesse et docere, aliorum parere et subjectos esse.*

(3) Matth. XXVII, 51.

égalité acquise par le Christ à tous ses disciples. Rien n'était plus loin de l'esprit de Jésus que de reconstituer un nouvel ordre sacerdotal. Sur aucun point sa pensée n'a été plus violemment contredite par ceux qui se disent ses héritiers. Il ne veut aucun maître, parmi les siens qui sont tous frères. Il leur promet à tous également le Saint-Esprit. Et c'est ce don de l'Esprit, qui, dans la primitive église, fait seul les vrais chrétiens. Pierre reconnaît l'avènement de l'ère messianique, à ce trait que l'Esprit, réservé jusque-là à quelques-uns, prêtres ou prophètes, est maintenant répandu sur toute chair, universellement (1). C'est pour cela que tout disciple peut annoncer la parole de Dieu dans les assemblées (2). L'apôtre Pierre écrit aux chrétiens d'Asie, sans exception : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal ». C'est encore le cantique qui retentit à travers l'Apocalypse de Jean : « Le Christ nous a fait rois et sacrificateurs à Dieu son père » (3). L'idée de ce sacerdoce universel des chrétiens se maintient longtemps dans l'Eglise, en concurrence avec celui des prêtres, qui finira peu à peu par l'abolir. Cependant, Justin Martyr, Irénée, Tertullien, témoignent encore de ses droits originels et de sa persistance (4).

(1) Matth. XXIII, 6-10. Matth. III. 11 ; Marc, XIII, 11 ; Luc. XI, 13 ; Act. II, 33 ; VI, 3 ; VIII, 15 ; XV, 8 ; Rom. VIII, 9, 23 ; 1 Cor. II, 10-16 ; 2 Cor. XIII, 13, etc.

(2) 1 Cor. XIV.

(3) 1 Pier. II, 4-5 ; Apoc. V, 10.

(4) Justin Mart., Dial. av. Tryph., 116. Irénée IV, 8, 3 : *Omnes justi sacerdotalem habent ordinem.* Tertullien, de exhort. cast. : *Nonne et laici sacerdotes sumus ?... Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiæ auctoritas ; adeo ubi ecclesiastici ordinis non est concessus et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Ubi tres, ecclesia est, licet laici..... Non est personarum acceptio apud Deum.*

Le mot de « Sacerdoce universel » est encore une expression métaphorique empruntée au passé, pour exprimer une chose essentiellement nouvelle, tant il est vrai que les idées nouvelles, pour se faire comprendre, ont besoin d'apparaître sous un costume ancien. Mais cette métaphore chrétienne n'en contredit pas moins très nettement le monopole et le privilège d'une caste sacerdotale déterminée. Pierre fonde le sacerdoce universel des chrétiens sur ceci, qu'ils offrent « les sacrifices spirituels qui seuls sont agréables à Dieu par Jésus-Christ ». Evidemment, il n'en connaît pas d'autre et il estime que l'eucharistie est aussi, ou doit être, un sacrifice spirituel que chaque chrétien a le droit d'offrir à Dieu par Jésus-Christ. S'il en est ainsi, on voit aussitôt s'évanouir toutes les raisons que pourrait donner le prêtre de s'élever au-dessus de la communauté dont il est seulement le serviteur.

V

LA SUCCESSION APOSTOLIQUE

Rappelé par le souci de l'unité et de l'autorité dans l'Église, constitué par la notion du sacerdoce, l'épiscopat s'achève par la théorie de la succession apostolique. Mais la théorie a suivi, non précédé, l'établissement de l'épiscopat. Il en est toujours ainsi avec les institutions politiques. Il faut qu'elles existent en fait avant qu'on songe à les justifier en droit. Les Capétiens détenaient la couronne de France lorsque leurs légistes et leurs théologiens, pour la fixer sur leur front et sur celui de leurs descendants, imaginèrent la théorie du droit divin. La succession apostolique, c'est la théorie de la légitimité surnaturelle et divine du pouvoir des évêques.

Cette théorie qui apparaît à la fin du second siècle, fut l'œuvre du génie juridique de Rome. Comment élever l'autorité épiscopale déjà partout établie au-dessus des attaques du dehors et des discussions du dedans? Ni l'idée d'une simple tradition historique restant sujette à critique et à revision, ni celle d'une autorité gouvernementale sortant de la communauté elle-même et tirant tous ses droits de ce consentement du peuple chrétien, ne pouvaient suffire à maintenir l'ordre, à prévenir les schismes, à vaincre l'hérésie. Il fallait mettre le pouvoir de gouvernement et ceux qui l'exerçaient en dehors et au-dessus du jugement de l'Eglise même, et, pour cela, il n'y avait qu'une solution : montrer qu'il s'agissait d'un pouvoir surnaturel, sorti non de la volonté de l'Eglise, mais venu du ciel par transmission officielle, légale, ininterrompue de Dieu au Christ, du Christ aux apôtres, des apôtres aux évêques et à leurs successeurs.

Un prince destiné à régner, entre dans la dynastie royale par la naissance. Dans la dynastie épiscopale, on entre par l'ordination.

Cette transmission légale d'un pouvoir d'origine divine est, dans les deux cas, une fiction historique énorme; mais dans les deux cas aussi, ce n'est pas la fiction qui établit le pouvoir, c'est le pouvoir déjà établi qui engendre et explique la fiction. Ce n'est pas le dogme de la succession apostolique qui a fait les évêques; ce sont les évêques qui ont fait le dogme. Ainsi tout rentre dans l'ordre naturel des choses et le mystère s'éclaircit.

L'histoire authentique ne mentionne aucun exemple d'évêque constitué par un apôtre et auquel un apôtre aurait transmis, par cette institution, soit la totalité, soit une partie de ses pouvoirs. A cela, il y a deux raisons également décisives : la première, c'est qu'un intervalle

de plus d'un demi-siècle sépare la disparition des apôtres de l'apparition du premier évêque à figure catholique. La seconde, c'est que, dans le principe, les apôtres d'une part, et les évêques ou les diacres d'autre part, n'étaient pas le prolongement les uns des autres, mais appartenaient à deux ordres essentiellement différents. L'apôtre tenait sa mission de Dieu et il se devait à l'œuvre de l'évangélisation générale; il ne pouvait devenir le directeur fixe d'une paroisse prrticulière; aucun apôtre n'a été évêque ou diacre. Au contraire, les épiscopes, les anciens, les diacres appartenaient à une église locale dont ils étaient les fonctionnaires responsables et ils ne pouvaient pas lui être imposés sans son consentement. Peu importe, dès lors, le mode précis de leur nomination. Sans doute, les apôtres, ou fondateurs d'église, ne s'en désintéressaient pas. Tantôt ils prenaient peut-être l'initiative et désignaient les plus dignes par un choix que confirmait l'assemblée; tantôt, c'était l'assemblée qui élisait d'abord ses anciens ou ses diacres, qu'installait ensuite un apôtre; ou bien encore comme les Etienne à Corinthe, c'étaient les chrétiens les plus capables et les plus zélés qui se mettaient à l'œuvre, prenaient d'eux-mêmes soin du culte et des affaires communes et étaient confirmés dans cette fonction par l'approbation reconnaissante de la communauté (1). Mais en définitive la source du pouvoir et l'autorité dernière restaient toujours dans l'assemblée plénière des fidèles (2).

(1) Nous trouvons des exemples de ces modes divers dans nos plus anciens documents: du premier, dans Act. XIV, 22; du second, dans Act. VI, 1-6; du troisième, dans 1 Cor. XVI, 15.

(2) Clément Rom., 1 Cor. 54, 2 : ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ του πλήθους. Comp. 44, 3 : συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. Le droit de veto et parfois d'élection appartenait encore à l'assemblée

S'il en avait été autrement, si les évêques avaient été choisis par les apôtres, et cela d'après un rite officiel et constant, on ne comprendrait pas que cette charge de l'épiscopat eût été la cause de tant de brigues et de tant de disputes dans les églises, surtout dans les commencements (1). Rien au contraire, n'est plus naturel, si la démocratie a été d'abord, comme tout le démontre, le régime même de la chrétienté primitive.

Une fois les apôtres morts, et une fois oubliée la différence originelle des fonctions de l'apôtre et de celles de l'épiscope, on conçoit très bien que les hommes d'ordre en aient appelé à une sorte de tradition générale où l'épiscopat était présenté comme la suite et la continuation de l'apostolat, et qu'ils aient voulu fortifier le premier, de tout le prestige que gardait le second aux yeux des générations nouvelles (2). On conçoit mieux encore qu'on ait voulu, dès la fin du premier siècle, régulariser le choix et l'investiture des « anciens », des diacres, des « épiscopes » pour en faire les gardiens et les dépositaires de la vraie doctrine et de la vraie tradition apostolique (3).

plénière des fidèles du temps de Cyprien (Epist. 33, 55, 67 et 60) et a persisté jusqu'au Moyen Age.

(1) Eusèbe, H. E., IV, 22, 5 ; V, 16, 7 ; V, 28, 12; VI, 43, 5. Hermas, Past., Mand., XI. Tertullien de bapt., 7 : *Episcopatus æmulatio schismatum mater est.* Cyprien epist., 59. Optatus adv. Parm., IV. Epiphane, hær., XLII, 1, etc.

(2) Clément Rom., I Cor. 42, 1, 2 et 4 : Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη.. ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ..... [οἱ ἀπόστολοι] κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Comp. 44 où l'auteur s'exprime avec plus de réserve et de prudence.

(3) Tite I, 5-10 ; 2 Tim. II, 1 et 2 ; 1 Tim. V, 22 et IV, 14, etc.

Mais deux choses prouvent suffisamment que du temps de Clément Romain et des épîtres pastorales, la théorie de la succession apostolique n'existait pas encore. D'abord, il est question partout, non pas d'un seul épiscope, mais de plusieurs à la fois, qui gouvernent ensemble la même communauté (1). Donc l'évêque catholique n'est pas encore là. En second lieu, il est très remarquable que Clément Romain, pour justifier les fonctions de ces épiscopes et de ces diacres, ne se contente pas d'en appeler à une institution apostolique trop vague, mais invoque surtout l'autorité de Moïse et des prophètes, prouvant par des raisonnements assez bizarres qu'Esaïe par exemple a prédit et préordonné l'installation des épiscopes et des diacres dans les diverses paroisses chrétiennes (2). Ce sont ces phénomènes pris sur le vif et étudiés de près qui montrent combien était fictive la représentation qu'on se faisait un siècle plus tard des origines de l'épiscopat. Le dogme encore ici cachait l'histoire à tous les yeux.

Le second moment de cette évolution est représenté par la théorie d'Ignace sur l'épiscopat. Cette théorie diffère essentiellement de celle qui triomphera plus tard ; elle est plus religieuse et plus haute, mais par cela même, moins apte à servir en argument juridique, dans les conflits du temps.

L'évêque d'Ignace est encore un simple évêque local, si j'ose ainsi dire, un évêque dont la mission est de réaliser et de représenter l'unité de la paroisse à laquelle il

(1) Cela ressort du pluriel dans le texte même de Clement 42, 1 et 4 : καθίσταvον..... εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. Comp. même épît. 1 et *passim*.

(2) 42, 5. *Ibid.*, 43, désignation miraculeuse de la tribu de Lévi et de la famille d'Aaron, d'après Nomb. XVII.

préside. Sa personne est le foyer où se concentre la vie intérieure de la communauté.

Dans l'Apocalypse de saint Jean, un ange apparaît à la tête des sept églises d'Asie auxquelles le voyant écrit au nom du Seigneur. Cet ange gardien, c'est le génie même de chaque église. Eh bien ! l'évêque d'Ignace, c'est cet ange en chair et en os, incarné désormais en la personne du chef en qui se résume la communauté tout entière devant le monde et devant Dieu (1).

Ignace contemplait en son esprit un type divin, un type idéal d'église, un type céleste qui, un jour, avait été réalisé sur terre pendant la vie historique du Christ. A ce moment de perfection, il y avait dans la communauté messianique un centre vivant : la personne du Christ ; puis autour d'elle, le collège des Apôtres, et enfin, au troisième rang, le cercle des fidèles. Voilà le type primitif que chaque chrétienté distincte doit s'efforcer de reproduire. Au centre, l'évêque qui tient la place du Christ ou de Dieu ; puis le presbytérat qui représente les Apôtres, puis l'assemblée des fidèles. Ce n'est pas l'évêque, c'est le presbytérat qui est ici la suite et l'héritier de l'apostolat (2).

(1) Apoc. II, 1 et ss.

(2) L'éloge et le rôle qu'Ignace accorde à l'évêque ont paru renchérir de beaucoup sur ceux qu'Irénée et Tertullien, un demi-siècle plus tard, lui décernent. On les a tenus pour hyperboliques. Ils ne sont que mystiques et se comprennent très bien du point de vue mystique que nous venons de dégager. Cela ressort avec évidence des passages suivants : Ad Magn., III, 1 ; VII : Ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποιήσεν..... οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε.—Ad Trall.. II, 2 : Ἀναγκαῖον οὖν ἐστὶν...ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς, ἀλλ' ὑποτάσσεσθαι καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ.—*Ibid.*, III, 1 : τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ σύνδεσμον ἀπο-

Quelque haut qu'Ignace place la personnalité mystique de l'évêque, il ne faut pas méconnaître que la communauté elle-même reste toujours comme dans les temps antérieurs le point de départ et la base de sa conception ecclésiastique. Tant qu'il en est ainsi, l'évêque sort de la communauté et n'est pas encore essentiellement différent des « anciens » au-dessus desquels il s'élève tout en leur appartenant encore, comme les anciens ont encore leurs racines dans l'église qui les a choisis et qu'ils dirigent. L'évêque est l'image du Christ et en tient la place momentanément ; mais il n'est pas le Christ ; les anciens sont l'image des Apôtres ; ils ne sont pas les Apôtres. C'est le rapport allégorique et religieux du type et de l'antitype. Il n'empêche pas qu'évêques et anciens n'appartiennent encore à la communauté d'où ils sortent et n'en soient comme l'émanation et la délégation élue. Mais évidemment, nous touchons au moment critique. Un pas de plus et tout va changer.

Le changement consistera en ceci que l'évêque, au lieu de représenter la communauté particulière, deviendra auprès d'elle le représentant et l'organe de l'unité et de la tradition de l'Eglise universelle. Cette image d'une église catholique héritière et gardienne de la vérité contre l'erreur, surgit alors comme un phare au milieu de la

στόλων. Ad Philad. IV, VII et VIII, ad Smyrn. VIII, etc. De là, l'idée que l'évêque tient la place de Dieu ou du Christ et que le presbytérat est comme le sanhédrin de Dieu ou le collège des apôtres. De là aussi l'idée que la vraie eucharistie est celle de l'évêque ; que là où est l'évêque doit être le peuple chrétien, car la véritable église est là où est Jésus-Christ. Tout cela forme un système original, très intelligible, mais très différent de celui qui viendra plus tard. La théorie de la succession apostolique des évêques n'a rien à faire ici et en est positivement absente.

confusion et de la tempête provoquées par toutes les hérésies déchaînées. Or, cette église universelle est aux églises locales ce que le général est au particulier, ce que le tout est aux diverses parties qui le composent. Celles-ci se subordonnent nécessairement à celles-là. Si l'évêque représente l'unité et la vérité catholiques, les communautés particulières ne seront dans cette vérité et dans cette unité, elles ne resteront en communion avec l'Eglise universelle qu'autant qu'elles seront en communion avec leur évêque. C'est par lui seul qu'elles peuvent être ce qu'elles sont, des parties vivantes du tout, des membres fidèles du corps de Christ. Dès lors, tout est changé de fond en comble dans les rapports antérieurs. L'évêque n'a plus sa racine ni sa raison d'être dans sa communauté particulière, mais dans l'église catholique dont il devient le représentant et l'organe auprès de ceux auxquels il est préposé. Il ne dépend plus à aucun degré de sa communauté; c'est sa communauté qui dépend de lui. Alors, pour la première fois, nous avons devant nous l'évêque catholique et l'évolution, dont nous avons suivi les phases, arrive à son terme.

On voit dans quel sens va se modifier la théorie d'Ignace. A sa conception mystique se substituera une conception réaliste, capable de fonder juridiquement le droit de l'épiscopat à gouverner l'Eglise et à décréter la foi. Le Christ, d'après lui, continue à diriger l'Eglise universelle par le collège des apôtres. C'est la tradition des apôtres qui fonde l'unité catholique. Pour recueillir et faire prévaloir cette tradition, il faut que les évêques soient leurs héritiers légitimes et leurs successeurs. C'est donc la succession apostolique, garantie par l'ordination officielle, qui deviendra le fondement réel de l'autorité des évêques. Les « anciens » qu'Ignace introduisait ici n'ont rien

à y faire. C'est un élément accessoire et gênant. Il disparaît par prétérition. La ligne d'héritage en devient d'autant plus droite et plus visible : de Dieu à Christ, du Christ aux apôtres, des apôtres aux évêques, leurs successeurs légitimes. Telle est la simplification éminemment pratique que subit la théorie épiscopale dès le milieu du second siècle et que l'on retrouve dans les écrits d'Irénée, d'Hippolyte et de Tertullien (1).

Trois crises profondes, trois batailles acharnées, suivies de trois victoires, ont amené ce triomphe et cette glorification de l'épiscopat.

De la crise du gnosticisme, l'évêque sort déjà tout puissant, comme dépositaire et gardien de la règle de foi dite apostolique. Il est le principe de l'unité catholique; il juge souverainement de la valeur des doctrines et des docteurs, comme les apôtres eux-mêmes.

La lutte contre le montanisme lui procure de nouveaux triomphes et de nouvelles conquêtes. Les nouveaux prophètes représentaient la liberté primitive de l'inspiration divine. Ils annonçaient le règne du Paraclet et du Saint-Esprit. Ils disaient que l'Esprit de Dieu souffle toujours où il veut et ne saurait être lié aux choses officielles dans l'Eglise. Le réveil religieux qu'ils prêchaient ne pouvait cacher aux yeux des évêques, hommes d'ordre et de tradition, le danger d'un tel mouvement. Leur autorité rencontrait une limite et un obstacle dans ces libres inspirations. Les nouveaux prophètes ne se gênaient pas pour attaquer vivement l'administration des évêques, leur connivence aux péchés et aux mauvaises mœurs des chrétiens du jour, leurs absolutions trop faciles, leurs relations

(1) IRÉNÉE, adv. hær III, 2 et 3. HIPPOLYTE, Philosophumena Præf. 4, 52 et ss. TERTULLIEN, de Præscript. hæret, 20, 32, etc.

complaisantes avec un monde corrompu que le feu de la colère divine allait consumer. Le montanisme est un regain de la piété et de l'esprit de la première génération chrétienne; mais il venait trop tard. Il se heurtait à une discipline établie et à une hiérarchie organisée. Les évêques avaient d'abord soumis à leur contrôle les docteurs également libres jusque-là; ils y ployèrent aussi les prophètes. Au monopole de la tradition authentique, ils joignirent celui de l'inspiration véritable. Comme les apôtres, dont ils continuent le ministère, les évêques seront désormais les organes supérieurs de l'Esprit. Pour qu'il ne soit plus ni licite ni possible d'opposer l'inspiration à l'autorité établie, l'inspiration fut mise dans la dépendance de l'autorité et canalisée dans la hiérarchie.

De même, pour le droit d'absoudre ou de condamner, le *jus solvendi et ligandi* que les rigoristes leur déniaient, ne faisait-il pas partie des attributions les plus expresses de l'apostolat? N'est-ce pas aux apôtres que le Christ l'a donné, et, dès lors, ne revient-il pas à leurs successeurs, les évêques, aussi bien que tout le reste de leur héritage? En vain, Tertullien, Hippolyte, Novatien, élèveront des protestations indignées contre la pratique trop complaisante d'un Zéphyrin, d'un Calliste ou d'un Corneille; ils devront fatalement céder aux conséquences du principe qu'au fort de la bataille contre les gnostiques ils avaient eux-mêmes posé.

Les docteurs de la gnose vaincus, les prophètes du montanisme excommuniés ou soumis, ce fut le tour des martyrs.

Eux aussi se servaient de l'autorité morale que leur donnaient leur foi, leurs souffrances, et du prestige dont la vénération populaire les entourait, pour empiéter sur les attributions épiscopales, pardonner les péchés, réinté-

grer les renégats dans l'Eglise, dicter leur volonté aux prêtres et aux fidèles (1). Il y avait là encore une limite posée par l'autorité morale individuelle au monopole officiel de l'épiscopat. Mais cette dernière limite devait aussi disparaître.

Tout reste d'opposition acheva de s'évanouir dans les controverses qui agitèrent surtout l'église de Rome et celle d'Afrique durant la première moitié du troisième siècle et dont les divers points de la discipline ecclésiastiques furent tour à tour l'objet. Il y eut des excommunications réciproques, des schismes persistants. La vie de Cyprien est pleine de ces difficultés au sujet des rénégats (*lapsi*), du baptême des hérétiques, de la pénitence pour les péchés graves.

Encore une fois, comme en face du montanisme, l'épiscopat finit par céder au poids de la masse chrétienne; il se prononça pour une discipline tolérante et large contre les excès rigoristes de Novatien et de ses partisans, et, grâce à cette accommodation, resta seul maître souverain dans l'Eglise.

Ainsi par un lent et laborieux progrès à travers des luttes et des protestations nombreuses, sont venus s'accumuler et se concentrer les droits et les grâces qui, à l'origine, formaient l'apanage inaliénable de la commu-

(1) Tertullien, ad martyras, I; de pudic. 22. Eusèbe, H. E. V., I, 4 et 20; V, 2. Cyprien epist. XIV, 4; XIX, 2; XXXIV, 4; XXI, 3; XXXVII, 4; LXXVI, 7. Origène, Hom. in Fum. XXIV, I, de exhort. ad martyr., 30 et 50. Les martyrs étaient considérés comme des chrétiens ou des saints exceptionnels en qui le Christ continuait à souffrir ses souffrances expiatoires (Eusèbe, H. E. V, I, 23), où il est dit d'un martyr ἐν ᾧ πάσχων Χριστός. De là leur privilège et leur pouvoir de remettre les péchés à qui vient implorer dans leur prison un billet d'absolution : *litteræ pacis*.

nauté tout entière; le droit de gouverner et de juger souverainement, le droit d'offrir à Dieu l'Eucharistie, le don de l'Esprit Saint, le pouvoir d'admettre ou d'expulser de la communion des frères. Le bien commun du corps entier des fidèles est devenu le monopole exclusif d'un clergé. L'épiscopat, selon le mot d'Hippolyte, n'est pas seulement la suite de l'Apostolat; il en a recueilli tout l'héritage surnaturel; il le continue et en fait revivre l'autorité souveraine dans l'Église à travers les générations (1). L'édifice est construit, la clef de voûte est scellée. Les grandes lignes n'en bougeront plus. C'est le génie romain qui en a été le puissant architecte et l'on sait qu'il bâtit pour un long avenir.

(1) Hipp. *Phil. præf.*, 4, 52 et s.

Littérature générale. — Outre les documents discutés ou cités dans le cours du chapitre, les décisions synodales contenues dans les grandes collections des actes des conciles dont la plus complète est celle de Mansi, Concil. coll. nova et amplissima, 31 vol. in folio 1759. Routh, Reliquiæ sacræ III et IV. De Lagarde, Reliquiæ juris ecclesiast. antiquis., 1856. Pitra, Juris ecclesiast. monum., 1864.

Apostolicæ constitutiones ed. Cotelier et toute l'histoire de leur formation progressive. R. Rothe, Die Anfænge der christ. Kirche, 1837. Beyschlag, Die Kirch. Verfassung im Zeitalter d. n. T. 1874. Weizsæcker, Das apost. Zeitalter.

F. C. Baur, Der Ursprung d. Episcopats, 1838. A. Ritschl, Die Entstehung d. alt. kathol. Kirche, 2ᵉ éd., 1857.

A. Harnack, O. Gebhardt, T. Zahn, Patrum apostol. Opera, avec textes, critiques et commentaires à partir de 1876.

Hatch, The organisation of the early Christ. Churches, 1881.

E. Renan, Hist. d. orig. du Christian., surtout les volumes sur les évangiles 1877 et sur Marc Aurèle 1882.

J. Réville, Les origines de l'Episcopat, I. 1893.

VI

LA THÉORIE DE CYPRIEN

CATHEDRA PETRI

Le théoricien de l'épiscopat catholique fut Cyprien, évêque de Carthage (1). Ni Irénée, ni Tertullien n'en avaient poussé l'idée jusqu'à ses dernières conséquences. Ils avaient fait des évêques les témoins et les gardiens de la tradition, mais ils ne voulaient leur concéder que cette mission historique de servir d'intermédiaire entre les apôtres et les Églises d'aujourd'hui.

Pour Irénée, l'enseignement des évêques avait encore une règle et un contrôle dans les Saintes Écritures. Tertullien faisait remarquer de son côté que les évêques n'étaient pas les égaux des apôtres; ils n'avaient hérité ni du don apostolique de la prophétie ou de l'inspiration, ni du don des miracles, ni du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. La religion restait donc idéale encore en son essence et transcendante par rapport à la hiérarchie, mais c'étaient là des scrupules que seuls nourrissaient les hommes assez instruits pour avoir quelque souvenir des choses d'un passé disparu. La logique des faits devait emporter ces dernières barrières.

Cinquante ans plus tard elles disparaissent, en effet, dans la théorie définitive de Cyprien.

Les évêques ne sont plus seulement les témoins historiques de la tradition des apôtres, ils sont cette tradition vivante et en continuel exercice dans l'Église de Dieu.

(1) De l'an 248 à 258.

Dans le corps des évêques, c'est en réalité le collège apostolique lui-même qui se propage, se perpétue et apparaît toujours armé de la même autorité, muni de la même inspiration surnaturelle, jouissant des mêmes privilèges, distribuant souverainement les mêmes grâces de Dieu (1). L'épiscopat est ce qu'il est par la vertu de l'Esprit de Dieu, qui habite pleinement en lui et qui, par lui, se manifeste et agit dans l'Église universelle. L'unité de l'Église a sa source dans l'unité des évêques et celle-ci a son principe dans l'unité même de l'Esprit. C'est le même Esprit qui s'individualise dans chaque évêque et se manifeste identique dans leur pluralité numérale. L'Épiscopat est un organisme surnaturel dont chaque membre reproduit en soi l'unité et la totalité du corps entier (2).

Dès lors, aucun évêque n'est supérieur ou inférieur à un autre évêque. Aucun ne peut donner ni recevoir des ordres de la part de son égal. Dans le système de Cyprien, il n'y a point de place pour un évêque universel, pour un *episcopus episcoporum*. L'autorité suprême de l'Église ne saurait être que dans la réunion, dans le conseil délibérant de tous les évêques, dans ce Sénat chrétien et catholique que l'on appelle un Concile (3).

(1) CYPRIEN, Epist. XXXIII, 1: *Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiæ per eosdem præpositos gubernatur.* Epist. LXVI, 8, *Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.* Epist. III, 3 : *apostolos id est episcopos et præpositos Dominus elegit.*

(2) *Ibid.*, 73, 7 et 9 ; 48, 3 ; 66, 9, etc. Epist. LV, 20 : *Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus multorum concordi numerositate diffusus.* De unit., eccl., 5 : *Episcopatus unus est cujus a singulis in solidum pars tenetur.*

(3) *Idem.* Epist. LV, 17 : *Actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus.*

Telle est cependant la logique intérieure du système qu'au moment même où Cyprien s'efforce de l'arrêter et de le clore, lui-même y dépose le germe d'une évolution nouvelle qui fera sortir du corps des évêques ce chef de l'épiscopat, cet évêque des évêques, contre lequel il essaie de se mettre en défense. Cyprien, en effet, donne à ce corps une tête. L'unité de l'épiscopat a un point central, un foyer d'où partent les rayons. Il en était ainsi dans le collège apostolique. Sans doute, tous les apôtres étaient, chacun en soi, ce qu'était Pierre. Les privilèges sont les mêmes, l'autorité égale. Mais pour que l'unité se manifeste, il faut qu'elle ait un centre d'où elle rayonne. Pierre fut ce commencement de l'unité de l'Église et comme sa chaire fut, dès l'origine, fixée à Rome, l'Église romaine est l'Église principale d'où part l'unité du sacerdoce catholique. Cyprien, il est vrai, entend cette primauté de l'évêque de Rome au sens purement honorifique et symbolique. C'est un *primus inter pares*. On sait avec quelle vigueur il a refréné les prétentions de l'évêque Étienne, qui s'arrogeait le droit de donner, au nom de Pierre, des lois aux autres évêques et à toute l'Église. — Mais que pouvaient ces réserves tardives? — C'était de simples brins de paille jetés à travers un courant que rien désormais ne pouvait arrêter (1).

(1) Epist. LXXIII, 7 : *Petro primum Dominus, super quem ædificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit.* Epist. XLVIII, 2 : *Ecclesia romana ecclesiæ catholicæ radix et matrix.* LIX, 19 : *Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est.* De unit eccl. IV : *Dominus ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno* (PETRO) *incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique cæteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio præditi et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una monstretur.*

Il est arrivé à Tertullien, à Cyprien et à toute l'Église d'Afrique, en ce premier âge, ce qui est arrivé de notre temps à l'école libérale et ultramontaine des Montalembert et des Lacordaire, en présence du dogme de l'infaillibilité personnelle du pape. Les uns et les autres ont été emportés, malgré leur résistance, par la logique irrésistible du mouvement qu'ils avaient eux-mêmes créé et qu'ils étaient incapables de diriger et de contenir.

CHAPITRE V

LA PAPAUTÉ

I

LOI DE FORMATION DE LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE

La structure intérieure de la hiérarchie catholique a la régularité et la symétrie des œuvres de la nature. On dirait un grandiose phénomène de cristallisation où les mêmes formes se reproduiraient à tous les degrés, depuis la première molécule jusqu'à la masse entière. Une sorte de rythme règne dans tout le système et la même loi en explique la formation.

Prenez la cellule de début, je veux dire la paroisse indépendante, l'église locale du temps d'Ignace; vous y trouvez le dessin d'une hiérarchie rudimentaire avec les trois éléments constitutifs: en bas, la communauté chrétienne, au-dessus, le presbytérat, et sortant, de ce presbytérat, comme un bouton à l'extrémité de sa tige, « l'évêque, qui va devenir la tête de la communauté ». Au second étage,

au temps de Cyprien, dans le grand corps de la catholicité organisée, le même phénomène va se répéter et la même hiérarchie tendra à s'établir. Cette grande église œcuménique, en effet, qu'est-elle à son tour, sinon une seule et vaste paroisse analogue à la communauté primitive? Ce que le presbytérat ou seniorat était pour celle-ci, le corps des évêques l'est pour celle-là. C'est une grande République chrétienne ayant à sa tête une sorte de sénat dont les évêques, tous au même titre, sont les Pères conscrits. L'histoire recommencera donc et l'on reverra dans la religion ce qui s'était déjà vu dans le domaine de la politique quand la république patricienne de Rome fit place à la monarchie des Césars.

Dans cette pluralité d'évêques, tous égaux entre eux, l'unité extérieure était maintenue par l'unité d'esprit, de foi et de sentiment, tout comme dans l'ancien presbytérat des églises catholiques. Mais jamais le catholicisme ne s'est contenté de cette unité morale, spirituelle, invisible. L'unité religieuse doit se traduire et se réaliser dans l'unité de l'administration ecclésiastique, dans la subordination légale des membres à une tête visible chargée de donner l'impulsion et la direction au corps entier. La même loi qui avait produit l'évêque local dans les paroisses du temps d'Ignace devait produire l'évêque universel dans l'église œcuménique. Si le premier était sorti du rang des *presbyteri* auxquels il appartenait tout d'abord pour résumer le presbytérat et devenir le senior des *seniores*, le second sortira du corps des évêques pour devenir l'évêque des évêques, résumer l'épiscopat en une seule personne et contenir en soi l'âme de la catholicité tout entière.

Cette seconde évolution qui achèvera le système de la hiérarchie catholique sera infiniment plus longue et plus orageuse parce que les conséquences qu'elle entraine

sont plus contraires à l'esprit authentique du christianisme et plus menaçantes pour la vie des sociétés modernes et l'indépendance des pouvoirs civils. Mais la logique de la notion catholique de l'unité de l'Église, l'abaissement progressif des lumières et de l'énergie des consciences, le cataclysme amené en Occident par l'invasion des barbares, l'organisation nouvelle du monde féodal, la diplomatie des évêques romains persévérant à travers les siècles et toutes les situations dans la poursuite d'un même but, le concours qu'elle trouva tour à tour dans l'ambition des princes et dans les révoltes des peuples, tout a travaillé depuis douze siècles à édifier et à soutenir cette puissance religieuse et politique à la fois de l'évêque de Rome. C'est un empire, a-t-on dit, « non moins visible et palpable, que la République de Venise ou le royaume de France ». Son histoire ressemble, en effet, à celle de tous les pouvoirs politiques, ses origines humbles et lointaines sont de même nature, il a des périodes de croissance prodigieuse et des périodes d'humiliation et de déclin. Si le royaume de France a eu Clovis et Charlemagne, la papauté a eu Léon Ier et Grégoire le Grand. Les rois fainéants de la première et de la seconde race étalent encore moins de honte que les papes du IXe siècle que l'on a pu surnommer l'âge de la pornocratie à Rome.

Et si la France a manqué sombrer dans la guerre de cent ans, la papauté n'a-t-elle pas failli périr durant la captivité de Babylone? C'est là même succession de triomphes et de défaites, le même jeu mobile de forces concurrentes et dès lors pourquoi la même histoire ne s'expliquerait-elle pas, après les mêmes études, de la même manière?

Que du corps oligarchique des évêques du temps de Cyprien, un évêque essaie de sortir et de s'élever au-

dessus des autres pour devenir centre et tête de la chrétienté, c'est un effet très naturel du mouvement de concentration qui se produisait dans l'Eglise depuis un siècle. Que cet évêque immédiatement prépondérant ait été celui de Rome, n'est-ce pas l'effet plus naturel encore du rôle historique de la ville qui avait conquis le monde et restait la métropole de l'Empire. Si le christianisme devenait la religion de l'empire, ne fallait-il pas que Rome devînt la capitale de la chrétienté? Enfin que cet évêque universel, monté sur un piédestal qu'exhaussait encore la chute de tout le reste sous l'invasion des barbares ait aspiré à la monarchie universelle; que les Grégoire VII et les Innocent III aient fait leur rêve théocratique, cela est très concevable encore, comme il l'est aussi que ce rêve ait échoué et que la puissance politique des papes, après avoir touché au faîte ait, dès lors, commencé de descendre et de s'affaiblir.

La papauté, c'est-à-dire l'empire exercé par l'évêque de Rome sur le monde occidental durant quinze siècles, n'en demeure pas moins un des phénomènes les plus étonnants de l'histoire. Mais la fortune de Rome dans l'antiquité, et l'empire des Césars le sont-ils beaucoup moins, et ces trois formes de souveraineté, sénat républicain, monarchie impériale et papauté, ne se lient-elles pas l'une à l'autre, et ne s'expliquent-elles pas par cette liaison même? Est-ce autre chose que les trois actes d'un même drame, les trois moments successifs de l'histoire prodigieuse de la ville que bien avant le christianisme, les peuples nommaient la ville sacrée et éternelle?

Le monde ne saurait durer qu'en se transformant, et c'est pour cette raison que l'éternité n'est promise à aucune des institutions ou des formes sociales que le temps élève et détruit sans se lasser jamais.

L'Eglise, il est vrai, ne saurait se contenter pour la papauté et sa fortune d'une explication naturelle. Elle invoque une institution divine et un privilège surnaturel qui seraient de nature à soustraire le siège de Saint-Pierre et de ses successeurs au sort commun de tous les trônes de la terre. Cette prétention n'a rien d'étonnant : jusqu'à l'apparition des gouvernements issus du suffrage populaire et ne tirant que de lui leur force et leur droit, elle a été commune à toutes les monarchies de l'antiquité et des temps modernes.

Ces prophéties et ces fables qui viennent presque toujours après l'avènement sont la parure poétique de vieux édifices, non leur fondement. La légende suit le pouvoir établi, elle ne le crée pas. Pour soutenir sa théorie, l'Eglise a été amenée inconsciemment non seulement à oublier l'évolution réelle des faits, mais encore à en renverser l'ordre et à mettre en premier lieu ce qui n'est venu qu'en dernier. S'il est une chose certaine dans cette histoire, c'est que l'évêque n'apparaît qu'à la fin de l'évolution du presbytérat, et que le pape est venu à la fin de celle de l'épiscopat.

Le Vatican met l'institution de la papauté par le Christ avant tout le reste. Cette institution aurait précédé l'Eglise elle-même par le choix de la personne de Pierre comme chef des apôtres et vicaire du Christ en sorte que loin d'être le terme de l'évolution de la chrétienté primitive, la papauté en serait le vrai commencement, la source d'où tout a découlé à l'origine aussi bien pour les apôtres et les évêques eux-mêmes, que pour l'Eglise entière (1). C'est un anachronisme analogue à ceux que

(1) Act. Conc. Vat., Constitutio Pastor æternus du 8 juillet 1870 : *Ipso autem apostolico primatu quem R. Pontifex tanquam Petri prin-*

font toujours commettre aux esprits sans critique le prestige du dogme et l'imagination complaisante de la foi. Il suffira de suivre les textes dans leur ordre chronologique pour retrouver la véritable succession des faits.

II

LA PART DE ROME DANS LES ORIGINES DE LA PAPAUTÉ

L'épithète de « romain » s'est si bien attachée au catholicisme dans le langage et dans l'opinion qu'elle en est devenue inséparable. Et c'est à bon droit. La part de Rome, qui a été si grande dans la formation de l'Eglise catholique, fut plus décisive encore dans la constitution de la papauté (1).

Aux premiers temps, ce n'est pas l'évêque, c'est l'église de Rome elle-même, en tant que collectivité chrétienne représentée par le conseil de ses « anciens », qui inter-

cipis apost. successor in universam ecclesiam obtinet supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, hæc s. Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiæ usus comprobat ipsaque Concilia œcumenica, Concilia ea in primis in quibus Oriens cum Occidente in fidei charitatisque unitatem conveniebat, dèclaraverunt. Patres enim Constantinopolitani Concilii IV majorum vestigiis inhærentes hanc solemnem ediderunt professionem. « Prima salus est rectæ fidei regulam custodire. Et quia non potest D. N. Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, etc. hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia Sedes apostolica immaculata est, semper catholica reservata religio et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide et doctrina minime separari cupientes, speramus ut in una communione quam sedes apostolica prædicat, esse mereamur, in qua est integra et vera religionis christianæ soliditas. »

(1) Voy. le chap. antérieur sur l'Eglise.

vient au dehors et qui remplit à l'égard des autres communautés, ses sœurs, un office d'assistance, d'arbitrage et de direction. Qu'on ne dise pas que son évêque lui vaut ce rôle ; c'est elle au contraire qui donnera à son évêque, lorsqu'elle en aura un, la prépondérance et l'autorité qu'il prendra très vite sur tous les autres (1).

Nous disons bien : « lorsqu'elle en aura un », car elle resta longtemps sans en avoir.

Il n'y avait pas d'évêque à Rome quand l'apôtre Paul y adressa sa grande épître vers l'an 58 et 59, bien que l'Eglise fût déjà assez ancienne pour attirer tous les regards et avoir des charges ecclésiastiques plus ou moins organisées (2). Il n'y en avait pas davantage cinquante ans plus tard, quand la communauté romaine par la plume de Clément envoyait à celle de Corinthe ses sages conseils et ses fortes exhortations (3).

La lettre d'Ignace aux Romains et les premières révélations d'Hermas, consignées dans le *Pasteur*, témoignent que sous le règne de Trajan et les premières années du règne d'Adrien, l'Eglise de Rome vivait encore sous le régime du presbytérat (4). D'où lui venaient donc l'influence et l'autorité qu'elle avait déjà prises ?

Le fait s'explique de lui-même. Ceux-là seuls ont le droit de s'en étonner et d'y chercher du miracle ou du mystère qui ne peuvent se représenter, ou ne se repré-

(1) La lettre de Clément Rom. est anonyme, et c'est l'église de Rome qui l'adresse à celle de Corinthe. De même Ignace s'adresse à la communauté romaine, sans faire, ni dans la suscription, ni dans le corps de sa lettre, aucune mention de l'évêque.

(2) Rom. I, 1, 6 et XII, 4, 9.

(3) Clément Rom., I Cor. 1 et 44, etc.

(4) Ignace, epist. ad. Rom. tout entière. Hermas, Pastor, Vis. II, 2 et 4 ; III, 9 ; Mand. XI.

sentent que très vaguement, l'état social du monde sous les Antonins, le rôle que Rome, la cité sacro-sainte, y jouait, les liens de subordination politique, économique et morale qui rattachaient à ce centre tout-puissant, les parties de l'empire même les plus lointaines. Réduites par l'habitude d'une longue obéissance à l'état de provinces, toutes les nationalités de l'empire romain regardaient vers la ville aux sept collines d'où elles recevaient leur droit, leur loi. Rome était alors à l'apogée de sa grandeur. Comment son prestige, son autorité, sa puissance d'attraction n'auraient-elles pas passé de l'ordre politique dans l'ordre religieux ?

L'Eglise calquait sa forme et son organisation sur celles de l'empire. La logique des phénomènes sociaux est la même dans tous les domaines (1).

(1) A. Harnack, Dogmengeschichte I, p. 403. Renan, l'Eglise chrét. p. 319 et ss. et Marc-Aurèle, p. 412. Duchesne, Les origines du culte chrét., p. 14 et ss. Un auteur allemand dit très bien : « La communauté chrétienne de la capitale du monde devint naturellement le centre de la grande Eglise... Ce principat de l'Eglise romaine fut le transfert dans l'ordre chrétien de la position que Rome possédait déjà au temps des Césars, dans l'ordre religieux païen : *urbs sacra, urbs æterna* ! » Plus tard, quand le siège de l'empire fut transporté à Constantinople, l'évêque de cette ville prendra rang d'honneur et d'autorité immédiatement après celui de Rome, « parce qu'il a son siège dans la nouvelle Rome », dira le second concile œcuménique, celui de Constantinople. Et le concile de Chalcédoine en développera mieux encore la raison : « Au siège de l'ancienne Rome, les Pères ont à bon droit reconnu la prééminence parce que là était la résidence des maîtres de l'empire. Pour les mêmes raisons, le concile accorde les mêmes privilèges au siège de la nouvelle Rome, estimant que la ville honorée par la cour et le Sénat et jouissant aujourd'hui des mêmes privilèges que la Rome des premiers Césars, doit aussi avoir le second rang dans les choses ecclésiastiques, I. Conc. Const. Can. 3. Chalcéd. can. 28.

A Rome affluaient des représentants de tous les peuples du monde. C'était un abrégé de l'empire. De l'Orient et de l'Occident, des chrétiens de toute race s'y rencontraient dans la communion du même culte, et ce mélange, cette agglomération faisaient de cette église comme le résumé et le noyau de la chrétienté tout entière. Seule, elle avait ce caractère œcuménique, et tandis que toutes les autres, se trouvaient nécessairement enfermées dans une région plus ou moins étroite, elle avait, elle, des attaches et des relations suivies avec toutes les parties de l'univers.

Ajoutons qu'elle était de beaucoup la plus considérable par le nombre de ses membres, par sa richesse, par son crédit. Elle mettait généreusement toutes ses ressources au service des autres églises. Depuis que Jérusalem avait disparu, quelle autre ville aurait pu lui disputer la prééminence? Si Rome était la capitale politique de l'empire, l'église de Rome était la capitale religieuse du christianisme. Un merveilleux esprit de gouvernement l'animait et y semblait héréditaire. Elle se considérait comme la sœur aînée des autres communautés. Les sœurs aînées ont tout naturellement des préoccupations et des allures maternelles. Elles se tiennent pour responsables des membres de la famille plus jeunes et plus faibles ; elles s'arrogent aisément un droit de tutelle et de direction. Rome, dès l'origine, comprit cette mission, l'accepta et la remplit d'une façon aussi admirable que touchante. Elle n'avait pour cela qu'à obéir à l'inspiration de l'amour chrétien et au sentiment de la solidarité fraternelle. Denys de Corinthe écrivant aux Romains, sous le règne de Marc-Aurèle, leur rend ce beau témoignage que toute l'histoire du second siècle confirme : « C'est votre coutume depuis l'origine, de venir au secours de

vos frères de mille manières, et de soutenir de vos dons un grand nombre d'églises éloignées, jaloux que vous êtes, ô Romains, de continuer ainsi l'antique tradition des Romains, vos pères » (1).

C'est Rome qui mène dans le même temps, au nom de la chrétienté tout entière, la bataille contre le gnosticisme et maintient la bonne doctrine. Elle ne s'embarrasse guère de théories spéculatives. Ce qui la soucie, ce n'est pas de trouver des arguments, mais de dresser des barrières et d'édicter des règles. Elle donne aux autres églises l'arme décisive avec le secret de s'en servir. C'est à Rome qu'a été rédigée la première forme du symbole apostolique, devenu bien vite la charte et le lien de l'orthodoxie catholique. C'est Rome encore qui met fin aux incertitudes et aux controverses des églises orientales touchant les livres canoniques et arrête la forme à peu près définitive du recueil du Nouveau Testament devenu le livre sacré des chrétiens. A Rome enfin s'élaborent les premières listes des successions épiscopales et les premières constitutions ou règles du droit ecclésiastique (2).

(1) Eusèbe, Hist. Eccl. IV, 23, 9-12 : Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, etc. Comp. la suscription de la lettre d'Ignace *ad Rom.*: ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος..... ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιόαγνος, καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης..... κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ (Χριστοῦ), πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως καὶ ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος, etc. Origène désirait visiter l'église des Romains qu'il appelle τὴν ἀρχαιοτάτην : Eusèbe VI, 14, 10. Polycarpe et Hégésippe firent le voyage. Dans l'épitaphe d'Abercius (200), l'épithète de « reine » est donnée à l'église de Rome, et Abercius lui-même se rendit à Rome, de l'Extrême-Orient, comme en un lieu de pèlerinage.

(2) Ignace ad. Rom. III, 1 : ἄλλους ἐδιδάξατε. Une intéressante his-

On ne saurait trop admirer la suite et l'énergie que l'église romaine apportait à cette œuvre commune de défense, d'organisation et de propagande.

Mais ici apparaît également la faiblesse humaine. La sainteté du but que l'on poursuit fait qu'on ne regarde guère aux moyens que l'on emploie. Le génie romain ne s'est jamais embarrassé de scrupules. La politique avec ses équivoques et son habileté, s'installe de très bonne heure dans les conseils de l'église de Rome. Le dernier quart du second siècle et la première moitié du troisième fut pour la légende, la fraude et la littérature apocryphe en général, une période d'une fécondité incroyable. Listes d'évêques, actes apocryphes, romans apostoliques, trophées des martyrs, lieux de pèlerinage, c'est dans le monde chrétien, une floraison de contes merveilleux, un appétit de fables, un excès de crédulité correspondant à la recrudescence de superstitions qui sévissait dans le monde païen au temps des Sévère. Après avoir réconcilié dans sa commode orthodoxie les tendances de Pierre et de Paul, l'église de Rome sut ajouter le prestige de ces deux grands noms d'apôtre à celui de la ville capitale du monde. Ce chef-d'œuvre de sa politique fondait pour l'avenir sa suprématie ecclésiasti-

toire racontée par Eusèbe, VI, 2, 13, sur une dame d'Alexandrie donnant également l'hospitalité à Origène et à un hérétique célèbre et leur faisant faire des conférences, peut montrer quelle différence existait entre la tolérance doctrinale qui régnait en Egypte et la pratique romaine. Le catalogue des livres du N.-T., dans le fragment de Muratori, lequel peut remonter jusqu'au règne de Marc-Aurèle, est d'origine romaine. Les listes de succession épiscopale à Rome sont du temps d'Eleuthère ou de Victor (180-195). Enfin, les plus anciennes constitutions apostoliques portent les noms de Clément et d'Hippolyte, qui sont romains.

que et, comme l'a dit Renan, la papauté aura dans son berceau, une dualité mythique plus glorieuse encore que celle de Rémus et de Romulus (1).

Tel est le piédestal que le cours des choses élevait par avance à l'évêque de Rome. Celui-ci devait hériter naturellement de la prééminence qui revenait d'abord à l'église. Mais cela ne se fit pas en un jour. C'est une assez longue évolution dont on peut marquer les étapes.

A la fin du premier siècle, au temps de Clément, il n'y a point encore d'évêques à Rome, mais seulement des presbyteri ou des hegoumenoi entre lesquels étaient distribuées les diverses fonctions ecclésiastiques. Vers le milieu du second siècle, le régime a changé. Anicet gouvernait l'église avec une autorité vraiment épiscopale. A ce moment, le vieux Polycarpe, de Smyrne, fit le voyage de Rome pour aller conférer avec Anicet sur la question de la Pâque. Les églises d'Asie et celle de Rome suivaient des coutumes différentes dans la célébration de la fête et en appelaient à deux traditions également vénérables, mais contraires. La démarche de Polycarpe prouve sans contredit le prix qu'attachaient les églises d'Asie à rester en communion avec celle de Rome. Mais l'attitude fraternelle et tolérante d'Anicet ne démontre pas moins qu'il ne croyait pas avoir le droit ou l'autorité de rien imposer à ses collègues, et encore moins à l'illustre évêque de Smyrne. On était encore, entre évêques, dans la plus parfaite égalité. L'accord ne put se faire. Chacun maintint son droit ; mais on communia ensemble, et l'autonomie réciproque des églises fut reconnue et acceptée (2).

(1) Renan, Marc-Aurèle, p. 70.

(2) Irénée, lettre à Victor dans Eusèbe, H. E. V, 24, 11 ss. ; IV, 26, 3, et Jérome, de Viris ill. 17, etc.

Un demi-siècle plus tard, la même discussion recommence ; mais, dans l'intervalle, les prétentions de l'évêque de Rome ont grandi. Victor n'imite pas Anicet. Il essaie de terminer la controverse par un acte d'autorité ; il lance, en 194, un édit impérieux qui « retranche de la communion catholique et déclare hérétiques toutes les églises d'Asie ou d'ailleurs qui ne suivraient pas, dans cette question de la Pâque, la coutume romaine ». Il faut noter cette date : c'est le vrai jour de naissance de la papauté (1).

Pour la première fois, un évêque de Rome parle en maître aux autres évêques et se donne comme l'interprète et l'arbitre de l'église universelle. Victor agit en cette circonstance en évêque universel, et il proclame hérétiques les églises qui résisteraient à son autorité. Dès lors, tout se simplifie. Le signe de la vérité n'est plus dans la doctrine, mais dans l'attitude extérieure que l'on prend à l'égard de Rome. Lui être soumis, ce sera la marque de l'orthodoxie ; celle de l'hérésie sera d'en être séparé.

Un tel coup d'Etat ne passa point sans protestation. Polycrate, d'Ephèse, et les autres évêques d'Asie ne furent pas les seuls à repousser une prétention jusque-là inouie (2).

(1) Eusèbe, Hist. Eccl., V, 24, 9 : Ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὼς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡσὰν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς. Deux points sont à relever : 1° que Victor a excommunié les églises d'Asie ; 2° qu'il les a accusées d'hérésie et retranchées non pas de la communion de la seule église romaine, mais de l'unité catholique.

(2) Voy. dans Eusèbe V, 24, 2, la lettre de Polycrate : C'est nous qui sommes fidèles à la tradition... C'est en Asie que reposent

Bien qu'il tînt pour la coutume romaine, Irénée condamna l'intolérance de Victor. A ses yeux, une simple question de rite ne pouvait justifier cet abus de pouvoir ni rompre l'unité de la foi (1).

Mais la route était ouverte. L'exemple donné par Victor allait être suivi par ses successeurs. Il faut noter les protestations qui s'élèvent parce qu'elles démontrent la nouveauté des prétentions de l'évêque de Rome ; mais il faut bien comprendre aussi pourquoi elles devaient être à la longue impuissantes. Ceux qui les font entendre ne sem-

les corps de ces grands hommes : Philippe, Jean, Polycarpe, Sagaris, Papirius, Méliton, qui ressusciteront au dernier jour. « Tous célébrèrent la Pâque le quatorzième jour selon l'Evangile... Moi donc, mes frères, qui compte soixante-cinq ans dans le Seigneur, qui ai conversé avec les frères du monde entier, qui ai lu d'un bout à l'autre la Sainte Ecriture, je ne perdrai pas la tête quoi que l'on fasse pour m'effrayer. De plus grands que moi ont dit : Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes... Je pourrais citer les évêques ici présents qui sont venus me voir, moi, pauvre et chétif, et qui ont donné leur adhésion à ma lettre, sachant bien que ce n'est pas pour rien que je porte des cheveux blancs, et qui sont assurés que tout ce que je fais, je le fais dans le Seigneur Jésus ». C'est à cette belle et touchante lettre que Victor répondit par son décret d'excommunication qui souleva la protestation de presque tous les autres évêques.

(1) Lettre d'Irénée à Victor dans Eusèbe, V, 24, 14 et 15 : « Oui, les presbyteri qui dirigèrent avant Soter l'église que tu conduis maintenant, Anicet, Pius, Hygin, Telesphore, Xyste, n'observèrent pas la Pâque juive... ; mais, tout en ne l'observant pas, ils n'en gardaient pas moins la paix avec les églises qui l'observaient... Jamais personne ne fut repoussé pour ce motif. Au contraire, les anciens qui t'ont précédé et qui n'observaient pas eux-mêmes, envoyaient l'Eucharistie à ceux qui observaient ». Il continue en rappelant l'exemple de concorde et de respect réciproque donné par Anicet et par Polycarpe. La résistance des évêques d'Asie, appuyée de toutes parts, ne fut pas vaincue. La question ne fut réglée définitivement que par le Concile de Nicée.

blent pas s'apercevoir qu'ils ont eux-mêmes, dans leur théorie de l'épiscopat, posé les prémisses de la thèse contre laquelle ils regimbent trop tard.

Si les évêques sont les successeurs et les héritiers des droits et privilèges des apôtres, celui de Rome, qui est le successeur de Pierre, n'est-il pas l'héritier de sa primauté? Particularité bien curieuse à noter. C'est à ce moment, sous Victor ou sous Calliste, que l'exégèse romaine applique pour la première fois aux successeurs de Pierre le fameux passage de l'Ecriture : *Tu es Petrus*, et en tire au profit de leur autorité souveraine des conséquences imprévues. En vain, Tertullien s'indigne et proteste contre une telle interprétation ; en vain, il raille, avec son ironie mordante, les titres prétentieux et même païens dont se parent déjà les évêques de Rome ; en vain, il essaie de marquer maintenant des différences essentielles entre les pouvoirs surnaturels des apôtres et les droits ordinaires des évêques ; il vient trop tard ; il est la victime à son tour de la théorie trop commode qu'il avait inventée pour fermer la bouche aux hérétiques ; il y a *prescription* contre lui (1).

(1) TERTULLIEN, de pudic., 1 : *Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, episcopus episcoporum, edicit : Ego et macchiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto. O edictum cui adscribi non poterit : bonum factum ! Et ubi proponetur liberalitas ista ? Ibidem, opinor, in ipsis libidinum januis, sub ipsis libidinum titulis.* Sans doute l'évêque de Rome prenait déjà ce titre de *Pontifex Maximus*, et Tertullien, dans sa colère, l'en soufflette comme d'un titre que l'évêque de Rome a ravi à son collègue païen, et qu'il mérite par le relâchement tout païen de ses idées morales.

Quant au second titre, *episcopus episcoporum*, que les successeurs de Victor aimaient à revendiquer, voici ce qu'en disait Cyprien dans un concile tenu à Carthage vers 252 : *Neque quisquam nostrum*

Pour avoir une juste idée de la situation à Rome, à la fin du second siècle, il faut lire, dans les *Philosophoumena* d'Hippolyte, le tableau de la crise ecclésiastique qui s'y déroule tant au sujet du dogme christologique que de la discipline. Il est difficile d'imaginer une lutte plus longue et plus violente que celle d'Hippolyte et de Calliste (1). Rien ne montre mieux la vivacité et la vanité tout ensemble des résistances que rencontra la papauté dès sa naissance.

Le troisième siècle fut rempli des conflits amenés tantôt sur un point, tantôt sur un autre, par les mêmes prétentions autoritaires des évêques romains. L'égalité épiscopale formulée par Cyprien était alors la doctrine commune et consacrée. Chaque coup d'autorité de Rome était ressenti et jugé comme une usurpation et une tyrannie.

De ces conflits, le plus retentissant et le plus significatif est celui qui éclata vers l'an 250 entre Etienne, de Rome, et Cyprien, de Carthage, à propos du baptême des hérétiques. Cyprien aurait désiré une solution amiable et pacifique. Etienne voulut imposer la sienne en vertu de sa prérogative de successeur de Pierre, et il lança l'excommunication contre ceux qui ne s'y soumettraient pas. Cyprien taxa ce procédé d'abus intolérable. Deux conciles tenus à Carthage se rangèrent derrière lui. La plupart des évêques orientaux, et à leur tête Denys d'Alexandrie, prirent position contre Etienne. Ce fut comme une ligue de l'épiscopat presque tout entier

episcopum se esse episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suæ arbitrium proprium, tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum judicare.

(1) Hippolyte, Philosophoumena, IX.

qui se sentait menacé dans ses droits et dans son indépendance.

Il faut lire surtout la lettre de Firmilianus, évêque de Césarée. On n'a jamais rien écrit de plus vif contre l'autocratie romaine : « Etienne ne rougit pas d'appeler Cyprien un faux chrétien, un faux apôtre, un artisan de ruse et de mensonge. Ayant la conscience d'être tout cela, il prend les devants et jette à la face d'autrui, par mensonge, ce qu'il mérite lui-même de s'entendre dire… Une juste indignation me saisit en présence d'une si ouverte et si manifeste stupidité chez celui qui se glorifie ainsi du lieu de son épiscopat, qui soutient qu'il possède l'héritage de Pierre sur lequel reposent les fondements de l'Eglise, alors qu'il renverse lui-même ces fondements. » Prenant Etienne plus directement à partie, il ajoute : « De quel grave péché n'as-tu pas chargé ta tête en te séparant comme tu l'as fait de tant d'Eglises ! Ne t'y trompe pas : tu t'es exclu en voulant exclure les autres. Le véritable apostat, c'est celui qui se retranche ainsi de la communion et de l'unité de l'Eglise universelle. En croyant excommunier les autres, tu t'es excommunié toi-même. » Voilà comment un évêque orthodoxe écrivait à son collègue de Rome, dans les temps où les prétentions de ce dernier à l'épiscopat universel commençaient à se manifester (1).

(1) Parmi les épîtres de CYPRIEN, n° 75, c. 25 : *Non pudet Stephanum...... Cyprianum pseudochristum et pseudoapostolum et dolosum operarium dicere. Qui omnia in se esse conscius prævenit, ut alteri ea per mendacium objiceret quæ ipse ac merito audire deberet.* — C. 17. *Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiæ collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum*

Ces remontrances n'en révèlent pas moins avec quelle ténacité les évêques de Rome en appelaient à leur prérogative de successeurs de Pierre. Comme personne ne mettait en doute le fait de cette succession et ne leur contestait cet héritage, rien n'est plus naturel que des hommes comme Victor, Calliste, Etienne, en aient tiré les conséquences pratiques qui en découlaient au profit, non de leur personne, mais de leur siège. Cette délégation divine liait leur conscience plus encore qu'elle ne flattait leur ambition. Leur exégèse et leur histoire n'avaient ni plus, ni moins de valeur que celle dont Cyprien se servait pour fonder sa théorie de l'épiscopat. Ils en usaient avec plus de logique, mais non moins de sincérité.

Pour justifier cette juridiction d'un épiscopat universel, ils ne pouvaient se contenter d'invoquer à l'égard des autres évêques l'importance historique de la ville de Rome. Ils avaient besoin de trouver, dans la tradition catholique, un titre plus spécifiquement chrétien. La légende de la *Cathedra Petri*, généralement accréditée dès cette époque, allait au-devant de leurs désirs. C'est le titre fictif venant se superposer à la cause réelle de leur prééminence. Comment cette légende, fruit et non cause de l'évolution même de l'Eglise, s'était progressivement formée et comment elle avait fini par s'imposer à la catholicité tout entière, la simple revue chronologique des textes qui s'y rapportent va le montrer.

multarum nova ædificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit. — C. 24 : *Peccatum quam magnum tibi exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti ! Excidisti enim te ipsum, noli te fallere, si quidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticæ unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti.* Voir encore les chap. 2 à 6.

III

LÉGENDE DE LA CHAIRE DE SAINT PIERRE

A la fin du second siècle, la légende de Pierre est encore loin d'être simple et uniforme. Elle a deux rameaux, non seulement distincts, mais contraires : le rameau ébionite plus ou moins judaïsant, représenté par le curieux roman des *Homélies Clémentines*, et le rameau catholique orthodoxe que représentent la tradition romaine, les théories d'Irénée et de Tertullien, et les *Acta Petri et Pauli*. Ce qui distingue essentiellement ces deux légendes, c'est le rôle qu'y joue l'apôtre Paul et la manière dont son œuvre et sa personne y sont présentées. Dans la première, Paul est « l'homme ennemi », l'hérétique révolté, l'adversaire du Christ, de ses apôtres, de Pierre en particulier (1). Il est dépeint et flétri sous les traits de Simon le Magicien, le père de toutes les hérésies du temps; et Pierre ne voyage, semble-t-il, que pour le combattre, le démasquer et finalement le confondre. Tout au contraire, dans la légende catholique, Pierre et Paul sont en parfait accord; ils ont tous deux souffert le martyre à Rome, sous Néron, et sont l'objet d'une égale vénération. Peu à peu cependant, cette sorte d'égalité cesse ; l'autorité de Pierre l'emporte; son privilège de prince des apôtres s'établit. Paul devient son auxiliaire humble et docile. La chaire de Pierre, établie à Rome, sera le centre de la chrétienté et l'arbitre des controverses.

Dans ces deux légendes, la part de la fiction est à

(1) Hom. Clément., Ep. Petri : ὁ ἐχθρὸς ἄνθρωπος, ὁ ἀντικείμενος.

peu près égale. Ayant le même point de départ historique, elles ont grandi parallèlement au service des partis contraires. Si l'une a triomphé de l'autre, c'est parce que les intérêts qu'elle servait l'emportaient dans l'Eglise et devaient l'emporter dans l'histoire.

Le plus ancien et le plus authentique document sur les vraies relations de Paul et de Pierre, c'est l'épître aux Galates, écrite en l'an 56 de notre ère au plus tard. Deux chrétientés se trouvaient alors en présence : une chrétienté juive, qui avait à sa tête Pierre, Jacques, Jean, les colonnes de l'Église, et qui restait strictement fidèle aux observances mosaïques ; et une chrétienté d'origine païenne, fruit des missions de Barnabas et de Paul. Si Jérusalem était la capitale de la première, Antioche était la métropole de la seconde.

Pour refréner le zèle de quelques chrétiens de la secte pharisienne et prévenir un schisme, des conférences eurent lieu à Jérusalem. Pierre y représentait « l'évangile de la circoncision », Paul « celui de l'incirconcision ». L'accord fut maintenu, mais chacun restait fidèle à sa mission et à la méthode qu'elle comportait (1).

Pierre semble avoir eu l'esprit plus étroit et plus timide que le cœur. Homme de premier mouvement, il tombait souvent dans l'inconséquence. Il donna un nouvel exemple de cette faiblesse de caractère durant une visite qu'il fit à Antioche.

On connaît le récit que Paul nous en a laissé : « *Je lui résistai* en face, dit-il, parce qu'il devait être condamné. Avant que fussent arrivés quelques hommes de Jacques,

(1) Actes des Ap. II, 46 ; III, 1 ; V, 42 ; X, 9 ; XXI, 23 ; XXII, 12.— Ep. aux Gal. II, 1-9 ; V, 2 ; Act. XV, 1 et ss. XIII, 1 et ss.

il communiait avec les pagano-chrétiens; mais après leur arrivée, il se déroba et se sépara par crainte des judaïsants. Les autres chrétiens juifs, jusqu'à Barnabas lui-même, furent entraînés dans la même hypocrisie. Alors, voyant qu'ils ne marchaient pas droit, selon la vérité de l'Evangile, je dis à Pierre devant tous : si toi, qui es juif, tu vis librement avec les païens, pourquoi les forces-tu à judaïser ? etc. » (1). Nous ne connaissons pas la réponse de Pierre. Mais nous avons celle qu'un siècle plus tard, lui prêtaient les Ebionites. « Je suis la pierre ferme, disait-il, le fondement de l'Eglise contre laquelle tu t'es révolté, en me résistant. Si tu n'étais pas un ennemi, tu n'irais pas me calomniant partout..... Quand tu me dénonces comme *digne de condamnation,* tu accuses Dieu même qui m'a révélé son Christ; tu accuses Jésus, qui m'a appelé bienheureux d'avoir reçu cette révélation. Si donc tu veux réellement collaborer à l'œuvre de vérité, apprends d'abord de nous ce que nous avons appris de lui, et quand tu seras devenu disciple de la vérité, alors tu pourras être notre collaborateur (2). »

(1) Gal. II, 11 et ss.

(2) Hom. Clément. XVII, 19. Il faut lire toute cette nouvelle dispute entre Pierre et Simon. C'est la contre-partie de celle de l'épître aux Galates, avec des allusions évidentes au récit, aux arguments et aux expressions mêmes de Paul. Voyez les mots relevés par Pierre : ἀντέστην, κατεγνωσμένος. Toute l'argumentation de Paul fondant l'indépendance de son apostolat sur une vision du Christ et de prétendues révélations est raillée et réfutée par Pierre qui invoque, à l'encontre, la manière dont il a vécu et conversé avec Jésus pendant une année. Les deux principes dont la lutte ne cessera plus, l'inspiration subjective et l'autorité officielle et extérieure, sont en présence.

Ce conflit entre Pierre et Paul, à Antioche, resta pour les Pères de

On voit quels ressouvenirs ces luttes avaient laissés chez les chrétiens judaïsants du second siècle, et combien la vraie physionomie des apôtres diffère des figures de vitrail d'église sous lesquelles la tradition aime à se les représenter. L'épître aux Galates n'est pas le seul témoin de ces divergences et de ces conflits. Celle qui porte le nom de Jacques et dont l'origine est si obscure, n'en témoigne pas moins d'une polémique résolue dirigée contre Paul et sa formule de la justification par la foi. L'Apocalyse de Jean ne connaît que douze apôtres et semble exclure le treizième. La nouvelle Jérusalem, l'Eglise, a douze portes et douze fondements sur lesquels ne sont gravés que les noms des douze apôtres de l'Agneau. Dans la manière, enfin, dont certaines paroles de Jésus ont été recueillies et reproduites par le premier évangile, il est difficile de ne pas sentir une pointe aiguisée contre Paul et sa doctrine, alors que chez Luc, au contraire, se découvre, non moins sensible, l'intention de faire disparaître ces traces et de réconcilier tous les adversaires (1).

l'Eglise une cause de scandale. Ils essayèrent toutes les explications pour l'écarter du chemin de l'Eglise. Clément d'Alexandrie imagina que le Céphas si durement repris par Paul était un homonyme, inconnu de l'apôtre Pierre. EUSÈBE, H. E. I, 12, 2. — Jérôme transforma la scène d'Antioche en une petite scène de comédie, où Pierre et Paul qui, au fond, étaient d'accord, avaient pris des rôles contraires pour l'édification des Juifs. Pierre aurait accepté le rôle ingrat par humilité. JÉRÔME, Com. in Gal.

Augustin ne put tolérer cette dissimulation pieuse, qui faisait deux hypocrites au lieu d'un, et, moins préoccupé que Jérôme de ménager l'autorité des évêques de Rome, il blâma son savant ami, qu'il finit par convaincre, et aima mieux confesser simplement que Pierre, ce jour-là, avait eu une grave défaillance. Ep. *Augustini ad Hieronymum*, dans JÉRÔME, (éd. Vallarsi). Ép. 116 (t. I, col. 761 et et suiv., spécialement 774).

(1) Jacq. II; Apoc. XXI, 12-15; Matth. V, 19; surtout les mots :

Si l'harmonie n'a pas été parfaite en ce premier âge, l'unité cependant ne fut jamais rompue. On se séparait en colère ou en mauvaise humeur ; on se retrouvait avec plaisir.

Les apôtres avaient une base de foi commune sur laquelle ils se retrouvaient d'accord après les plus violents orages : la messianité de Jésus, le souvenir de sa mort célébré dans la Cène, la foi en sa résurrection, l'attente de son retour glorieux (1). Déjà, dans les lettres aux Corinthiens et aux Romains, l'attitude de Paul à l'égard de Pierre est plus pacifique. Ils avaient des disciples communs (2), et l'on peut bien dire que la masse des prosélytes chrétiens, incapable de se fixer dans l'un ou l'autre extrême, passait entre les deux et tendait à les réconcilier, bon gré mal gré, dans une formule de foi générale, sans accent particulier, d'autant plus compréhensive. Ce christianisme pagano-chrétien, qui n'était ni paulinien ni judaïsant, a formé la première assise du catholicisme. Toute la littérature qui en est sortie et dont les écrits de Luc sont les chefs-d'œuvre, a tendu vers cette œuvre d'édification commune, de conciliation et de paix. Le parallèle, si justement équilibré de Pierre et de Paul dans le livre des Actes des apôtres (vers l'an 85 ou 90), qui se maintient encore dans la courte et double notice de Clément Romain, montre très bien le souci dominant dans l'Eglise, à la fin du premier siècle (3).

καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Luc XV, 12-32; XVIII, 14; V, 1-10.

(1) 1 Cor. XV, 11.

(2) On voit Marc et Silvanus rattachés tour à tour par la tradition à Paul et à Pierre. Barnabas servait de trait d'union.

(3) Clément Romain, I Cor. 5. Dans ce parallèle, comme dans celui des Actes, la part de Paul reste encore la plus grande et la plus éclatante.

Déjà se tissait ce léger voile d'or, derrière lequel se transfiguraient les souvenirs de l'âge primitif.

Les deux épîtres catholiques inscrites au nom de Pierre vont au même but. La première, qui n'est pas seulement d'une belle inspiration paulinienne, mais en parenté si intime avec les épîtres aux Romains et aux Ephésiens, semble, par l'intermédiaire de Silvanus, vouloir recommander l'ancien apôtre de la circoncision, devenu, lui aussi, l'apôtre des païens, aux communautés pauliniennes de l'Asie-Mineure. En retour, Pierre, dans sa seconde épître, donne aux lettres de Paul, suspectes à beaucoup, un certificat formel d'orthodoxie et de canonicité (1).

D'autre part, Ignace donne Pierre et Paul comme les deux docteurs également révérés des chrétiens de Rome (2), et Denys de Corinthe, oublieux de l'histoire et de tout ce qui mit jadis les deux apôtres ou leurs partisans en rivalité, les présente comme ayant été ensemble les premières semences, au même titre, de l'église de Corinthe (3).

Corrigeant la légende ébionite, les actes apocryphes de Pierre et de Paul, détachent ce dernier du personnage de Simon le magicien, en font le lieutenant de Pierre, et nous les montrent, tous les deux, échangeant avec une affectation singulière les attestations mutuelles d'orthodoxie et de fidélité (4). A la fin du second siècle, cette œuvre

(1) 1 Pierre V, 12, surtout le mot étrange ὡς λογίζομαι; 2 Pierre III, 15 et 16.

(2) Ad Rom. IV, 3 : οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.

(3) EUSÈBE, H. E. II, 25, 8 : ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.

(4) Acta Petri et Pauli (éd. Tischendorf), 60 ; Pierre dit à Néron : πάντα ὅσα ὁ Παῦλος ἐλάλησεν ἀληθῆ εἰσίν. — 62, Paul, à son tour : Ἃ παρὰ Πέτρου ἤκουσας, ταῦτα καὶ παρ' ἐμοῦ πίστευε εἰρῆσθαι.

de réconciliation est achevée. Rome réclame la gloire de leur martyre et de leur apostolat, d'où l'Église romaine et ses évêques tireront le principal titre de leur autorité (1).

A partir de ce moment, la légende de Pierre prend un développement nouveau ; elle s'élève plus haute et plus florissante que celle de Paul et finit par la tenir sous son ombre et la dominer tout à fait. Apôtre de l'inspiration subjective et de la liberté chrétienne, Paul se prêtait mal à servir les desseins de la hiérarchie ecclésiastique. La légende de Pierre, au contraire, devenait naturellement (2) le fondement et la justification de l'ordre qui s'établissait. On fit donc venir Pierre à Rome de très bonne heure, déjà sous le règne de Claude. Il aurait élu la capitale de l'empire comme capitale de l'Eglise, même avant l'ouverture des premières missions païennes. Il y établit son siége épiscopal et y exerça un pontificat de 25 ans, 1 mois et 9 jours. Puis il y mourut martyr, sous Néron, laissant

(1) IRÉNÉE, III, 3, 1 : *Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine, omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romæ fundatæ et constitutæ ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem, usque ad nos indicantes confundimus omnes. ., etc. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam.....* TERTULLIEN, *De præscript. hær.* 36.

(2) Paul a bien été parfois aussi fait évêque par les Pères et même évêque de Rome. Voy. les textes dans PAPEBROCH, Exhibitio errorum, P. I, art. 7. Rappelons seulement un curieux passage de Grégoire le Grand qui fonde sur Paul la primauté de l'Eglise. Le passage est sans doute unique; In 1 Reg. 5 (Opera III, pars. II, p. 250) : *Saulus ad Christum conversus caput effectus est nationum, quia obtinuit totius Ecclesiæ principatum.* Généralement sur la barque de l'Eglise, au moyen-âge, Pierre sera représenté assis au gouvernail et Paul debout à la proue, prêchant.

aux évêques, ses successeurs légitimes, avec son siège suzerain, son autorité et ses privilèges. Dès le commencement du troisième siècle, il avait son trophée, son monument commémoratif au Vatican, au-dessus de la Ville éternelle (1); Paul avait le sien sur la route d'Ostie et restait hors les murs; symbole parlant de l'inégale destinée que le catholicisme a faite à ces deux apôtres.

Si maintenant on recherche avec un peu d'esprit critique, quels furent, au vrai, les rapports de Pierre avec la première communauté chrétienne de Rome, on constate avec surprise qu'ils furent à peu près nuls et que jamais il n'y eut de gloire plus vaine.

Le christianisme, à Rome, n'a dû son origine ni à Pierre ni à Paul, à aucun apôtre connu, à aucune mission officielle. C'est un exemple frappant de propagation obscure et spontanée. Quand Paul, vers l'an 58, écrivait sa grande lettre aux Romains, la communauté chrétienne existait déjà depuis longtemps et sa foi était célébrée dans le monde entier (2).

Pierre n'y était certainement pas encore venu. Vers l'an 44, nous trouvons ce dernier emprisonné à Jérusa-

(1) Eusèbe, H. E., II, 25, 7 : Monuments, reliques, places sacrées, suivent toujours les légendes. Sur la Voie Appienne, un peu au-delà de la porte, est une pauvre et vieille chapelle nommée *Quo vadis?* pour marquer la place où l'apôtre, fuyant le martyre, rencontra son maître et lui demanda : « Où vas-tu ? » et le Christ lui répondit « Je vais à Rome me faire crucifier une seconde fois ». Touchante et belle légende, pleine de sens chrétien, qu'on voudrait méditer librement et que viennent gâter les grotesques reliques que l'on conserve dans la chapelle, en particulier une pierre où les deux pieds du ressuscité auraient laissé leur empreinte. La pierre maintenant doit authentiquer la légende ! On trouve ce cercle vicieux d'un bout à l'autre de l'histoire de la papauté.

(2) Rom. I, 8.

lem (1). Cinq ou six ans plus tard, il est encore dans cette ville et assiste aux conférences qui s'y tiennent. Un peu plus tard, l'épître aux Galates nous apprend qu'il était à Antioche. Il n'était pas à Rome quand Paul y arriva, au printemps de l'an 61. Il n'y était pas davantage vers l'an 63, date de l'épître aux Philippiens. S'il y est venu, un ou deux ans plus tard, s'il y a souffert le martyre — ce qu'on peut conclure en toute rigueur de la notice de Clément Romain et du lieu d'origine de la première épître de Pierre, — c'est un fait de détail et tout extérieur, qui peut intéresser l'historien, mais n'a aucune importance dogmatique.

Il n'existe pas de lien entre la fondation de l'Eglise de Rome et la personne historique de Pierre ; il y en a moins encore entre Pierre et l'épiscopat romain de l'âge postérieur. On en a vu, plus haut, une raison qui dispenserait d'en chercher aucune autre. Il n'y a pas eu d'évêque proprement dit à Rome avant le règne d'Adrien. Née spontanément, la communauté de cette ville s'organisa en toute liberté. Elle avait ses anciens et ses diacres, c'est-à-dire son conseil directeur ou son sénat, avant l'arrivée de Paul ou de Pierre, et c'est une imagination gratuite et vaine de supposer que ceux-ci apportèrent quelque changement à l'ordre établi (2).

La partie la plus mythique de la légende, c'est le prétendu épiscopat de Pierre à Rome. Aucun écrivain des premiers siècles ne parle de cet épiscopat. On savait trop bien encore qu'un apôtre ayant la mission de porter partout la parole évangélique, ne pouvait accepter d'être

(1) On ne peut prendre au sérieux les commentateurs qui voient dans les mots : ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον d'Actes XII, 18, le départ de Pierre pour Rome.

(2) Rom. XII, 6-12.

lié à aucun lieu particulier par une fonction ecclésiastique essentiellement sédentaire. Aussi bien les anciens auteurs ne disent jamais qu'une chose : « Ayant fondé l'église de Rome, les apôtres Pierre et Paul en auraient choisi et installé le premier évêque » (1). Ce n'est que beaucoup plus tard, et pour mieux assimiler l'épiscopat à l'apostolat, qu'on a fait entrer Pierre dans la série des évêques, comme le premier anneau de la chaîne mystique dont tous les autres anneaux dépendent.

On n'a pas même réussi durant de longs siècles à se mettre d'accord sur l'ordre et les noms des premiers successeurs de Pierre. Rien ne prouve mieux le caractère légendaire de toutes les listes qu'on en a dressées, que la variété de leur teneur et des explications qu'on en donne. Celle qui est officielle aujourd'hui, dans l'Eglise catholique, l'est devenue, non parce qu'elle est plus certaine, mais parce que l'autorité ecclésiastique l'a imposée (2).

(1) IRÉNÉE, III, 3, 3 : Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. — EUSÈBE, H. E. III, 2, dit également : τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Λῖνος.

Ainsi parlent encore les Constitutions apostoliques, Rufin, etc. Pour qui est un peu au courant de l'histoire des premiers temps chrétiens, l'idée d'un apôtre-évêque est une impossibilité morale, parce que les deux termes s'excluent.

(2) Liste d'Irénée : Linus, Anenclet, Clément. D'après les Homélies Clémentines, le premier successeur de Pierre, à Rome, fut Clément. Tantôt Clet et Anenclet sont identifiés et alors Clément devient le second. Il y en a qui prétendent que Rome eut simultanément deux évêques : Linus institué par Paul, selon les Constitutions Apostoliques, et Clément institué par Pierre, selon les Homélies Clémentines. Pour arranger ces données contradictoires, Rufin, dans sa préface à sa traduction des Recognitiones, dit : *Linus et Cletus*

C'est à la lumière de ces résultats de la critique historique qu'il convient enfin de relire et d'étudier le fameux texte : « Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise. » (Matth. XVI, 18.) Notons tout d'abord ce fait intéressant : il n'a pris le sens et la portée dogmatique que les théologiens de la papauté lui ont donnés, qu'au troisième siècle, lorsque les évêques de Rome en eurent précisément besoin pour soutenir leurs prétentions naissantes. Tertullien, qui le premier nous fait connaître cette exégèse dictée par la politique, s'élève fortement contre elle, et déclare que le mot de Jésus et le privilège qu'il implique ne visent que la personne de Pierre et son rôle d'initiateur dans la première prédication apostolique. C'est sans aucun droit que les évêques romains se l'appliquent, à eux-mêmes et à leur siège (1). Plus libre encore, plus dégagé de toute polémique, Origène déclare de son côté que la promesse de Jésus va non à la personne de Pierre, qui, un peu plus loin est appelé Satan, mais à la foi même dont Pierre, à cet instant, a été l'organe et sur laquelle l'Eglise est fondée (2). Cyprien enfin ne voit dans la primauté apostolique de Pierre qu'un

fuerunt quidem ante Clementem episcopi in Urbe Roma, sed superstite Petro, videlicet ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium. D'où le P. Perrone, à son tour, a tiré cette hypothèse, que Pierre, évêque de Rome, avait choisi Linus et Anencletus pour vicaires généraux ! Prael. theol. II, § 570. Voy. Lipsius, Die Quellen der roemischen Petrus-Sage, 1872. A. Harnack, Gesch. der Altchristl. Litteratur, 1897.

(1) Tertullien, de Pudic, 21.

(2) Origène, Comm. in Matthaeum XVI, 18, (tome XII, 10, éd. Lommatzsch) : πέτρα γὰρ πᾶς ὁ Χριστοῦ μαθητής,..... καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην πέτραν οἰκοδομεῖται ὁ ἐκκλησιαστικὸς πᾶς λόγος, καὶ ἡ κατ'αὐτὸν πολιτεία, κ. τ. λ.

symbole et une manifestation de l'unité de l'Eglise; l'évêque de Rome reste un *primus inter pares* (1).

On voit qu'au temps même où s'élabora cette exégèse romaine, elle fit à tous les contemporains l'impression d'une nouveauté.

Quel que soit le sens de ce texte fameux et quelque honorable qu'il soit pour l'apôtre Pierre, il est clair que les évêques de Rome ne sauraient historiquement s'en prévaloir, après qu'il a été démontré qu'il n'y a aucun lien entre eux et Pierre, aucun entre Pierre et Rome, et enfin, comme on va le voir, aucun entre Rome et la pensée religieuse de Jésus.

Rome, au point de vue religieux, est restée en dehors

(1) Cyprien est le premier écrivain qui ait désigné le siège romain comme *locum Petri* (Ep. 52) et comme *cathedram Petri* (Ep. 55). Mais pour lui, l'épiscopat tout entier est le successeur de Pierre, et l'évêque de Rome n'a aucun pouvoir sur ses collègues. (Ep. 33. 1) : *Dominus noster... episcopi honorem et ecclesiæ suæ rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro : Ego tibi dico, quia tu es Petrus, etc. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiæ ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur.* — Il faut se défier, dans le De unitate, 4 et 5, de certaines interpolations romaines sur la primauté de Pierre, qui manquent dans les plus anciens manuscrits et dans les premières éditions imprimées. La vraie pensée de Cyprien se découvre dans l'Ep. 71, 3 : *Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem ædificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumsit, ut diceret se primatum et tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere*. Et encore mieux dans son allocution au Synode de Carthage, de l'an 256 : *Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suæ arbitrium proprium, tanquam judicari ab alio non possit, quum nec ipse possit alterum judicare.*

de l'horizon du Christ. Il prêchait un royaume qui devait, à bref délai, descendre du ciel. Rien n'était plus contraire à sa conception du royaume de Dieu, que l'idée d'une église monarchique calquée sur le cadre de l'empire des Césars, avec la même hiérarchie et la même capitale. Il n'a jamais songé à instituer, après lui, un lieutenant ou un vicaire, et, si dans les communautés messianiques de la Palestine, quelqu'un a paru jouer ce rôle un moment et en attendant la venue du Roi, c'est Jacques, le frère du Christ selon la chair, mais non Pierre, qui apparaît subordonné à Jacques, aussi bien dans l'Épître aux Galates et les Actes des Apôtres, que dans la première tradition des Ebionites (1).

Le texte : *Tu es Petrus,* dans sa forme actuelle, remonte-t-il à Jésus? Cela est plus que douteux. Il ne se trouvait pas dans le premier recueil des *logia du Seigneur*, que

(1) Act. XV ; Gal. II ; Hom. Clément., Ep. Petri ad Jacob.

L'exégèse romaine de Matth. XVI, 18, a mis beaucoup plus de temps à triompher et triompha plus difficilement qu'on ne croit. La majorité des Pères, aux IVe et Ve siècles, tient encore pour l'interprétation spiritualiste ou symbolique. Le mot πέτρα est généralement entendu de la confession de Pierre (HILAIRE, GRÉGOIRE DE NYSSE, AMBROISE, CHRYSOSTOME) ou encore de la personne du Christ (JÉRÔME, AUGUSTIN), plus rarement de la personne de Pierre. Jérôme oscille (Ep. 15, al. 57, ad Damasum). Même dans ce dernier cas, Pierre n'est considéré que comme le représentant, le résumé, le symbole de l'épiscopat tout entier. *Primatum confessionis, non honoris, primatum fidei, non ordinis,* dit AMBROISE, de incarnat. Domini, c. 4. OPTATUS MILEV., *De schismate Donatistarum libri* VII. AUGUSTIN, de diversis serm. 108 et In Evang. Johannis tractatus 124, 5, etc. — Voy. CASAUBON, Exercit. ad Baronium XV, n. 13 ss. et, en somme, GIESELER ,Kirchengesch. 1er vol., 2e partie, p. 210. Il y aurait une histoire intéressante à faire de l'exégèse du texte de Matthieu. On y verrait que l'exégèse n'a pas déterminé l'évolution de la hiérarchie, mais celle-ci, celle-là.

Luc a eu sous les yeux et reproduit dans son évangile. Marc ne l'a pas rencontré davantage parmi les souvenirs qu'il avait recueillis de la prédication de Pierre lui-même. Le quatrième évangile l'omet également, et l'on peut même dire que le voyant poindre dans la tradition, il a essayé de le combattre, en opposant à Pierre le disciple aimé. Le livre des Actes ne l'a pas. Paul ne s'en est point douté. Les épîtres de Pierre, l'Apocalypse, tous les livres du Nouveau Testament l'ignorent absolument. Il ne fait son apparition que soixante ans après la mort de Jésus, dans la dernière rédaction de notre évangile de Matthieu, compilation d'éléments les plus divers. Il est très vraisemblable qu'il doit son origine à une inspiration des cercles judaïsants ou ébionites, qui, après la disparition de Jacques, voulaient opposer l'autorité de Pierre à celle de Paul. C'est le développement et la transformation, dans la tradition orale, d'un mot sans doute prononcé par Jésus à l'occasion du changement du nom de Simon en celui de Céphas. On surprend ici l'humble source de la légende de Pierre, et, de ce point, en redescendant l'histoire, on peut en suivre et en embrasser sans trop de peine le développement tout entier.

IV

PREMIER ESSOR DE LA PAPAUTÉ. — GRANDEUR ET DÉCADENCE

Après avoir trouvé dans l'importance politique de la ville de Rome, la cause effective et première de leur prééminence, les évêques romains trouvaient également dans la légende de Pierre la consécration divine et le gage assuré de leur fortune future. Héritiers de cette double anti-

quité, des gloires de l'une dans le passé et dans le présent, des promesses de l'autre pour l'avenir, ils devaient naturellement l'emporter sur tous les autres évêques. La conversion rapide des sujets de l'empire exhaussait encore chaque jour leur siège épiscopal, qui allait bientôt être de niveau avec le trône des Césars, en attendant de le remplacer, au moins en Occident.

Cette fortune n'apparaît prodigieuse et surnaturelle qu'à ceux qui sont incapables de tenir présentes à leur esprit, les causes historiques qui l'ont élevée. Le caractère et le génie des évêques de Rome, les controverses qui déchirent l'église et dans lesquelles ils n'interviennent avec une prudence consommée, que comme arbitres et juges en dernier ressort, la série de catastrophes qui mettra fin à l'empire occidental et amènera la vacance du pouvoir civil, l'avènement des princes barbares, la vénération des peuples nouveaux qui tiendront de Rome les bienfaits de la civilisation et ceux de la foi, tout a contribué à la formation de ce pouvoir nouveau et au triomphe d'une politique religieuse qui s'inspirait d'une foi profonde et qui, durant tant de siècles et à travers tant de vicissitudes, ne s'est jamais démentie.

Malgré l'obscurité qui les couvre à demi, on peut dire que les premiers évêques de Rome furent des hommes éminents, soit par leur caractère, soit par leur sens pratique. Ils semblent ne se succéder dans leur charge que pour se succéder dans le martyre. La constance de leur politique n'est pas moins admirable que celle de leurs vertus. Aussi bien leur puissance est-elle la seule qui ne cesse de grandir, tandis qu'autour d'elle tout décline et se décompose. C'est le seul centre d'attraction qui attire et qui unifie. La nature religieuse de ce pouvoir fait qu'il ne souffre d'aucune défaillance individuelle, et même

l'on peut dire qu'il profite de la violence et des intrigues des ambitieux autant que des vertus des saints. Car il y a eu des uns et des autres sur le siège romain, dès l'origine. Témoin ce Calliste que le peuple romain a canonisé et dont un autre saint, l'auteur des Philosophoumena, a révélé récemment l'aventureuse carrière. (1) Ce que la fraude avait une fois conquis, la crédulité populaire le rendait inviolable et sacré.

La conversion de Constantin, qui semblait devoir

(1) Calliste, évêque de Rome, de 217 à 222, était, d'après saint Hippolyte, un ancien esclave qui aurait trompé la confiance de son maître, organisé une banque chrétienne et gaspillé les épargnes des fidèles. Puis, il serait allé provoquer et insulter les Juifs pour mériter le nom de martyr. Déporté en Sardaigne, il en revint et se fit de nouveau chasser par l'évêque Victor. Il réussit ensuite à s'insinuer dans les bonnes grâces de l'évêque Zéphyrin, qui le préposa à l'administration du cimetière et auquel il finit par succéder. Il faut sans doute rabattre quelque chose de ces accusations portées contre lui par un évêque qui fut son rival. Il en restera toujours la physionomie d'un homme d'affaires plutôt que celle d'un saint.

Pour retrouver la réalité des choses, que la canonisation de tous ces anciens évêques a voilées, il faut lire encore le fameux passage d'Ammien Marcellin XXVII, 3, 12.13 : « Damase et Ursinus (Ursicinus), avec une passion franchissant toutes les bornes, se livraient de furieuses batailles pour s'emparer du siège épiscopal. Leurs partisans allaient jusqu'au sang et au meurtre. Le prefet de Rome, Juventius, ne pouvant ni réprimer ni modérer ces luttes sanglantes, fut obligé de se retirer dans la banlieue. Damase l'emporta, ses partisans s'étant montrés plus violents. En un seul jour, dans la basilique de Sicininus, on compta 137 cadavres d'hommes tués. » L'historien s'étonne encore plus des mœurs étalées par les évêques « qui s'enrichissent des offrandes des matrones, s'étalent sur des chars avec une mise soignée et donnent des festins plus que royaux ». C'est ce spectacle qui faisait dire à un païen le mot que Jérôme nous a rapporté (Epist. 38 (al. 61) ad Pammachium). « Faites-moi évêque de la ville de Rome et je me fais chrétien ».

accroître la puissance des évêques de Rome, eut un effet tout contraire. En devenant le protecteur de l'Eglise, il comptait bien la diriger. Ce furent les empereurs chrétiens, non les papes, qui décidèrent alors de la foi catholique. En s'adressant aux évêques, Constantin prenait des allures épiscopales. Il disait qu'il était l'évêque du dehors, institué par Dieu, comme les autres. A l'instar de ses prédécesseurs païens, il réunissait ainsi en sa personne les droits de l'empereur et ceux du souverain Pontife. Tout autre évêque devait s'effacer devant celui-là. C'est Constantin qui convoque le Concile de Nicée ; c'est lui qui l'ouvre solennellement, qui en approuve et en sanctionne les décisions. Ses successeurs feront de même. Jamais le rôle de l'évêque de Rome ne fut moindre, ni sa personne plus dans l'ombre (1).

(1) EUSÈBE, *Vita Constant.*, IV, 24...... λόγον ἀφῆκεν, ὡς ἄρα εἴη καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος. Et il rapporte les paroles mêmes de l'empereur qui disait aux évêques : ἀλλ'ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἄν εἴην. Eusèbe ailleurs (ibid. I, 44), estime excellent pour l'Eglise de Dieu, alors qu'il y a tant de divergences en elle, qu'il y ait aussi un « évêque commun » établi de Dieu qui rassemble les Synodes des serviteurs de Dieu. L'évêque universel établi de Dieu, ce n'est pas l'évêque de Rome, c'est l'empereur.

Un peu plus tard le caractère sacerdotal fut reconnu à l'empereur. Acclamation du Concile de Constantinople en l'an 448 (MANSI, VI, pag. 733), πολλὰ τὰ ἔτη... τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ. C'est à l'empereur que les prêtres ou les évêques, condamnés par les Synodes de leur province, en appellent comme au juge suprême des causes ecclésiastiques aussi bien que des causes civiles. Les défenses des Synodes n'y font rien. L'évêque de Rome considère comme un privilège de n'avoir et de ne reconnaître d'autre juge que l'empereur. (Epist. Rom. Concil. ad Gratianum et Valentinianum, dans GIESELER, I, 2e partie, p. 181). Théodose définit la foi catholique et même le mot de catholique. (Cod. Théod. XVI, 1, 2). De toutes parts s'élèvent

Les Orientaux avaient pour principe de fixer les rangs et de mesurer l'autorité des sièges épiscopaux à l'importance politique des villes où ils étaient établis. Au contraire, en Occident, on regardait avant tout à leur origine apostolique et à l'autorité des apôtres qui les avaient institués. Cela fit qu'on ne pouvait jamais s'entendre. Après la fondation de Constantinople, les conciles de Chalcédoine et de Constantinople décidèrent que l'évêque de la nouvelle Rome aurait la même autorité que celui de l'ancienne, ne laissant à ce dernier qu'une primauté purement honorifique. Rome protesta contre ces décisions ; mais l'Orient les a toujours maintenues. Le schisme se préparait (1).

Il devint inévitable avec la division de l'empire. L'unité de l'Eglise s'était calquée sur celle de la monarchie des Césars, qui faisait un seul corps des peuples pliés à sa loi. Mais, dès le IVe siècle, deux mondes se dessinent ; ils

des plaintes sur cette dépendance où la hiérarchie est tombée : FAUSTINUS, in libello precum (Bibl. PP. Lugdun. V, p. 656). *Imperatoris arbitrio episcopi nunc ex catholicis fiunt hæretici, et iidem episcopi ex hæreticis ad fidem catholicam revertuntur.* SOCRATE, Hist. eccl. IV, proœmium. Et tout n'est pas une usurpation sur les attributions de l'évêque de Rome. A cette époque la papauté est en formation, elle n'existait pas encore. C'est elle qui héritera sur ce point de la souveraineté impériale, quand celle-ci disparaîtra.

(1) Concile de Nicée, Can. 6. Concile de Chalcédoine, can. 17 et surtout can. 28 : καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα, καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ρν' θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν, καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ. Le concile de Constantinople, en 381, can. 3. avait exactement décidé la même égalité entre les sièges de l'ancienne et de la nouvelle Rome. (Voy. MANSI, tom. VII, p. 369).

diffèrent de plus en plus par le génie, la langue, les mœurs et les intérêts. La vieille unité romaine va se briser; l'unité de l'Eglise, qui en était le reflet, ne lui survivra pas.

Les querelles dogmatiques ne sont pas la cause réelle du déchirement. — Derrière ces querelles s'accomplit obscurément une évolution sociale qui va décider de l'avenir du monde chrétien comme du monde politique. Quand il y aura deux empires, on peut prévoir qu'il y aura deux Eglises qui se diront également orthodoxes et catholiques. Pour le rêve d'un épiscopat universel, caressé à Rome avec tant d'espérance, il y aura là un obstacle, de nos jours encore insurmonté.

Ce qui limita et affaiblit, en Orient, l'autorité des évêques de Rome, eut pour effet, en Occident, de la fortifier et de l'accroître. Rome était, dans cette partie du monde, le seul siège qui remontât aux apôtres. C'est d'elle que l'Afrique, la Gaule, l'Espagne et, plus tard, la Bretagne et la Germanie, avaient reçu la foi chrétienne. Il n'y avait, pour les Eglises de ces provinces, de sécurité pour leur orthodoxie que dans leur communion avec l'Eglise romaine. Les évêques de Rome s'appliquèrent et réussirent à resserrer chaque jour davantage ces liens, qu'avaient noués d'abord la reconnaissance et le respect. Dans ces temps de trouble et de confusion, leur arbitrage était souvent invoqué. Le concile de Sardique, en 347, reconnut aux évêques condamnés dans leurs provinces le droit d'en appeler à celui de Rome, et, à ce dernier, celui de juger ou de faire juger la cause en dernier ressort (1). Telle

(1) INNOCENT Ier, Epist. 25, ad Decentium. Conc. de Sardique, Epist. ad Julium episc. Rom. (dans MANSI III, 40) : *Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri*

est l'origine de cette coutume des appels en cour de Rome. Rien n'a plus contribué à étendre la juridiction romaine et à donner à l'évêque de Rome, au moins en Occident, la physionomie et l'autorité d'un évêque universel.

Alors parut sur le siège romain un homme d'une vertu, d'une éloquence et surtout d'un génie politique extraordinaires. Léon le Grand (440 à 462) ouvre la série de ces grandes figures de papes qu'il faut ranger dans la famille des fondateurs de dynastie et des conducteurs de nations. C'est, en réalité, le premier pape de l'histoire et le vrai fondateur de la papauté (1).

Tout d'abord, il en précise la théorie, il faudrait dire le

Apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes. Voyez encore Can. 3, dans Mansi III, 23. — Mais par l'histoire d'Hilaire d'Arles, par les canons du Concile de Carthage (398) et la lettre du Concile d'Afrique à Célestin Ier, on peut voir quelle résistance rencontrait cette nouvelle juridiction de l'évêque de Rome.

(1) C'est un fait digne d'attention qu'en Occident, même sous Léon Ier, les évêques de Rome n'ont encore aucun nom ou titre exclusif. Les noms de *Papa, Apostolicus, Vicarius Christi, Summus Pontifex, Sedes apostolica* sont à l'usage d'autres évêques et de leur siège. En Orient, Dioscure se faisait nommer, en sa qualité de patriarche d'Alexandrie, οἰκουμενικὸς ἀρχιεπίσκοπος. C'est une fable que l'affirmation du Catéchisme romain (pars. II. C. 7, quæst. 24) d'après laquelle Cyrille, au Concile d'Ephèse, aurait nommé l'évêque de Rome *Archiepiscopum totius orbis terrarum Patrem et Patriarcham.* Clovis donnait encore le nom de « papes » à tous les évêques. (Mansi VIII, 346). Dans l'église grecque, il est resté le nom de tous les clercs. Incertain et commun jusqu'au VIIe siècle, l'usage qui le réserve comme titre unique au seul évêque de Rome, n'a été fixé que par la célèbre *dictée* de Grégoire VII : *Quod hoc unicum est nomen in mundo.* Voy. Thomassin, Vetus et nova Eccl. disciplina pars. I, lib. 1, 4. Gieseler, K. G. I, p. 228. S. Berger, Encycl. des sciences relig., art. Pape, etc.

dogme fondamental, et en arrête la formule définitive (1); ensuite, dans l'ordre pratique, il dépense, pour faire passer la théorie dans les faits, une énergie de volonté, une clarté de vue, une éloquence et une diplomatie incomparables.

Grâce à la faveur des événements, il parut un instant réaliser son rêve, et il y aurait certainement réussi, si le succès avait été possible (2). Dans l'ordre politique, enfin, devant l'invasion des barbares et l'effondrement de l'empire et de ses institutions, il sut faire apparaître, aux yeux des peuples consternés, la papauté naissante, comme le seul pouvoir capable de les défendre, comme l'unique moyen de salut. C'est une légende sans doute qui nous montre Attila, le fléau de Dieu, reculant devant Léon Ier, venu à lui en habits pontificaux et escorté de l'épée flam-

(1) Léon, Epist. 10, al. 89, ad episc. provinciæ Viennensis : *Sed hujus muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, apostolorum omnium summo, principaliter collocaret, et ab ipso, quasi quodam capite* (ceci est vraiment nouveau), *dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere.* Et ailleurs, ep. ad Anastasium, episc. Thessalonic. 12 (al. 14), c. 11 : *Magna ordinatione provisum est ne omnes (episcopi) sibi omnia vindicarent, sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia, et rursus quidam, in majoribus urbibus constituti, sollicitudinem susciperent ampliorem, per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiæ cura conflueret et nihil usquam a suo capite dissideret.* (Voir encore Léon, serm. 82.)

(2) Il obtint de Valentinien III une loi impériale, par laquelle l'autorité de l'évêque de Rome était formellement établie sur toutes les églises d'Occident. (A la fin du Code Théodosien, et dans les œuvres de Léon, édition Ballerini, ép. 11). Pour son rôle en Orient, dans les controverses d'Eutychès et de Nestorius, à propos du Concile d'Ephèse et de celui de Chalcédoine, voy. Mansi VI, et VII et S. Berger, Encycl. des sc. relig., Article Léon Ier.

boyante de saint Pierre. Mais cette légende n'en exprime pas moins avec une vérité saisissante la foi des peuples et la mission de protection et de salut qui, dans cette détresse universelle, revenait à l'Eglise et à son chef. Les populations, vaincues et ravagées, se serraient autour du Saint-Siège, comme les brebis qui n'ont plus d'autre berger, et les barbares s'arrêtaient avec une sorte de terreur religieuse devant des cérémonies qui les fascinaient et devant un pouvoir mystérieux, contre lequel leurs épées victorieuses ne pouvaient presque rien ; ils trouvaient plus d'avantage à obtenir de lui la consécration de leurs conquêtes qu'à le persécuter et à le détruire. Ainsi commença le rôle politique des papes et naquit l'idée de la théocratie.

Les conquêtes de Justinien remirent un moment les évêques de Rome en tutelle (1), mais cela ne dura pas. Ils trouvèrent dans la monarchie franque, qui s'élevait en Gaule, un point d'appui et une arme pour s'affranchir à la fois de la suzeraineté de Constantinople et de la tyrannie des Goths ariens, et plus tard, des Lombards.

L'alliance devint plus étroite encore entre la famille de Charles Martel et la papauté. Pépin et Charlemagne avaient besoin du pape pour consacrer leur usurpation

(1) Voy. comment Justinien, à propos de choses d'église, s'adresse à l'évêque de Rome aussi bien qu'aux autres. (Cod. Justin. nov. 123, c. 3, éd. Teubner. II, p. 298). Κελεύομεν τοίνυν κ. τ. λ. Voyez aussi la curieuse façon dont Grégoire-le-Grand obéit humblement et proteste à la fois à propos d'une loi de l'empereur Maurice (Greg. M. lib. III, ep. 63, ad Mauricium Aug.) : *Utrobique ergo quæ debui exsolvi, qui et imperatori obedientiam præbui et pro Deo quod sensi minime tacui*. Il reconnaît et proclame le droit suprême de l'empereur, à qui Dieu a dit : *Sacerdotes meos* (y compris le pape) *tuæ manui commisi*. C'est en notant ces attitudes qu'on mesure le chemin parcouru par la papauté.

du trône; le pape avait besoin d'eux pour devenir souverain indépendant. Il donna sa bénédiction et reçut en échange ce qui s'est appelé depuis lors « le patrimoine de Saint Pierre ».

Notons le second pas que fait, à cette occasion, l'idée théocratique, latente dans l'institution même de la papauté. En l'an 800, le jour de Noël, dans la basilique de Saint-Pierre, le pape Léon III posa la couronne impériale sur la tête du prince des Francs, aux applaudissements du peuple qui criait : « Vive l'empereur Charles Auguste, *couronné par Dieu même !* » Non-seulement le pape mettait ainsi fin aux prétentions des empereurs grecs sur l'Occident; non-seulement le pontife romain semblait avoir détenu, comme en dépôt, la couronne des Césars, pour la donner à celui qui avait restitué leur empire, mais encore et surtout, il apparaisait dans le monde catholique comme le représentant de Dieu, comme un autre Samuel destituant Saül, couronnant David et gardant le droit théocratique de faire et de défaire les rois. Plus la puissance du nouvel empereur était glorieuse, plus elle contribuait à rehausser celle du pape qui semblait la lui avoir donnée.

Un autre événement, plus obscur, ne servit pas moins la cause de la papauté. C'est l'apparition successive de plusieurs recueils de lettres ou décrets d'anciens évêques de Rome, et dont le plus fameux est celui des fausses Décrétales du Pseudo-Isidore. Un des traits dominants de cette période de l'histoire, c'est la tendance de ramener toutes les questions religieuses à des questions de droit canonique et à les trancher au nom d'anciennes autorités qui, en tout, avaient fixé la règle à suivre et la solution à adopter. C'est pour fonder et enrichir cette jurisprudence qu'on inventa cette série de documents, la

plupart apocryphes ou falsifiés, attribués aux anciens papes, depuis Clément Romain jusqu'à Damase, et qui constituent la fraude la plus colossale et la plus naïve dont l'histoire ait gardé le souvenir. L'intervention souveraine de la papauté dans les diocèses catholiques, ses prétentions les plus hautes, ses attributions les plus récentes y étaient confirmées et justifiées comme une doctrine constante depuis les commencements de l'Eglise. Toute la politique des papes au Moyen-Age s'en est inspirée, elle y trouvait un point d'appui que personne ne mettait en doute, un arsenal inépuisable et une autorité vénérable qui faisait tomber toutes les résistances (1). Il y aurait une curieuse histoire à écrire des falsifications faites dans l'intérêt de la papauté, à travers toute son histoire. On interpolait les documents authentiques quand on n'en fabriquait pas de faux. Les écrits des Pères les plus célèbres n'y ont pas été plus respectés que les actes des Conciles. « On n'a jamais plus effrontément falsifié et menti que dans ce domaine », disait avec une sainte colère le vieux chanoine Dœllinger (2). Contenons cette indignation. Les faussaires pieux agissaient sans doute avec une bonne conscience. Le respect de la vérité est une vertu moderne, fruit de la critique historique. La violence, la ruse et le mensonge ont toujours eu quelque part dans la fondation et le triomphe

(1) Ces fausses Décrétales du Pseudo-Isidore sont devenues la base du nouveau droit canonique qui s'est substitué à l'ancien. Sans l'apparition de ce document, le développement du système papal jusqu'à la théocratie universelle de Grégoire VII et d'Innocent III resterait inintelligible. Voy. David Blondel, Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, 1628. Gieseler, K. G. II, 1re partie, p. 173 et ss. Cunitz, Encycl. des sc. relig., art. *Décrétales*.

(2) Dœllinger, *Papst-Fabeln*, 2e édit., 1863.

de toutes les dynasties. Pourquoi ne les retrouverait-on pas dans celle de la papauté?

Sur un autre point, elle n'a pas fait davantage exception à la règle commune des pouvoirs humains. Toutes les dynasties qui durent, ont des rois fainéants ou des princes infâmes. Les derniers Mérovingiens et les derniers Valois sont là pour en témoigner dans l'histoire de la monarchie française. La papauté a eu ses hontes comme elle a eu ses gloires, ses membres indignes comme ses grands hommes. Le grand pontificat de Grégoire VII a été précédé d'une période de plus d'un siècle, flétrie sous le nom de Pornocratie, durant laquelle on vit des courtisanes disposer de la tiare et un enfant de douze ans chargé de vices, élevé sur le siège de Grégoire Ier et de Léon-le-Grand. Après les Benoît IX et les Jean XV, il est heureux qu'apparaissent les Hildebrand, comme Henri IV, Richelieu et Louis XIV après les Charles IX et les Henri III; autrement aucune institution ne pourrait durer.

Si la papauté triompha de ces humiliations et de ces épreuves, c'est qu'elle avait, dans la foi religieuse des peuples, des racines qui lui apportaient, après toutes les crises, une vigueur nouvelle. Dans ces temps, où les triomphes de la force brutale fondaient un nouveau droit en édifiant la société féodale, l'Eglise seule représentait la force intellectuelle et morale, le principe de la justice et de la charité. Grâce à la conception ascétique et sacerdotale du christianisme qui régnait partout, les esprits vivaient dans le sentiment d'une opposition radicale de la vie naturelle et de la vie surnaturelle, de la chair et de l'âme, du clergé et du peuple, du couvent et et du siècle, de l'Eglise et de l'Etat. Le dogme de la corruption naturelle de la race humaine rendait partout

nécessaire l'assistance divine du sacerdoce. Dans cet antagonisme du monde perdu et de l'Eglise rédemptrice, l'Eglise assumait et revendiquait naturellement la mission de diriger et de gouverner. Dieu lui a remis la tutelle des peuples, et comme le pontife romain est le vicaire de Jésus-Christ, les princes de la terre comme les peuples lui doivent la même soumission qu'à la Divinité (1).

Ce n'est pas en vain qu'on vit alors apparaître un ascète, sinon un moine, pour être le réformateur du clergé et l'instaurateur de la théocratie. Le rêve de Hildebrand est un rêve mystique. Dans la vie religieuse, on avait appris ce secret étrange et nouveau, issu du christianisme, de conquérir le monde par le renoncement, ses richesses, par le vœu de pauvreté, et le pouvoir absolu, en faisant profession de la plus extrême humilité (2). Mais voici la contradiction fatale : quand le couvent, par

(1) Grégoire VII (Reg., lib. VIII, epist. 21, ad Herimannum Mettensem episcopum) explique ainsi l'origine de l'Etat : *Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium qui, Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pæne sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari cæca cupiditate et intolerabili præsumptione affectaverunt?... Quis dubitet sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censeri?* Ailleurs il imagine, le premier, la comparaison, qui ne cessera, après lui, d'être reprise et développée, du soleil et de la lune, l'un pour présider au jour, l'autre à la nuit. Il explique ainsi le vrai rapport établi par Dieu entre le pouvoir spirituel et le pouvoir civil (lib. VII, epist. 25, ad Guilelm., r. Angl.). Innocent III, pour exprimer la même antithèse, se sert de celle de l'âme et du corps. Boniface VIII y ajoute encore celle de l'homme psychique et de l'homme spirituel qui juge de tout et n'est jugé par personne (Bulle *Unam Sanctam*).

(1) La vie et les lettres de Hildebrand prouvent que s'il était animé d'une conviction absolument sincère, cette foi n'excluait pas chez lui l'habileté changeante et tenace à la fois de l'homme politi-

vertus, a réussi à dominer le siècle, ce dernier y
être avec ses richesses et le corrompt. C'est le cercle
eux où meurt toute théocratie. Exercé par des anges,
égime serait peut-être le meilleur; il devient le pire
e des mains humaines (1).
u commencement du XIIIe siècle, le rêve de Gré-
e VII semble toucher à son accomplissement. Avec
ocent III, la papauté domine l'Europe; elle dispose
a couronne des rois et de la conscience des peuples.
triomphe fut de courte durée. Avec le siècle suivant,
change, tout se transforme. La scolastique achève
évolution glorieuse et tombe en ruines sous la cri-
e du nominalisme. Le sentiment national se réveille,
rizon intellectuel et moral s'élargit; le monde entre
s les voies nouvelles. Boniface VIII aura les mêmes
entions que ses prédécesseurs (2), mais la force lui
quera pour les soutenir. Il mourra de l'humiliation
nagni. A partir de ce moment, nous descendons par
pente rapide l'autre versant de la montagne. La théo-
ie a vécu.

A lui, plus qu'à tout autre, l'Eglise doit d'avoir été constituée
ociété essentiellement politique.
Voy. les critiques amères, les plaintes désolées, les satires im-
que provoquent au moyen-âge les abus de la vie cléricale et qui
réclamer une réforme de l'Eglise dans son chef et ses membres.
Subesse Romano Pontifici omnes humanas creaturas, declaramus, de-
us et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis (Bulle *Unam*
am, etc.). Boniface VIII, dans cette bulle, ajoute l'image des
glaives à celle des deux luminaires d'Innocent III et de Gré-
VII. Mais la hauteur de ses prétentions ne sert qu'à mieux en
ressortir l'impuissance. Quand ceux-là parlaient, la foudre
it avec la menace. Mais la foudre de l'excommunication est
le. Ce n'est plus qu'une arme inoffensive, *telum imbelle, sine*
Les peuples, ni les rois ne s'en émeuvent plus. Aussitôt la
uté a paru faible et désarmée.

Quatre grandes crises, qui se terminent chacune par une nouvelle défaite des prétentions papales, jalonnent ce déclin. C'est d'abord la lutte de Boniface VIII contre Philippe-le-Bel et les Etats généraux de France rangés derrière le roi qui amène l'émancipation du pouvoir royal et l'humiliation de la papauté déchirée par ses divisions intestines et captive à Avignon. Deux siècles plus tard, c'est la Réforme, qui, réclamée depuis trois cents ans par les plus grandes voix de l'Eglise, éclate enfin en tempête à la voix de Luther, proclame l'autonomie de la conscience chrétienne et détache de l'Eglise la moitié de l'Europe. Plus tard encore, c'est la Révolution française qui balaye le droit divin du moyen-âge au nom du droit moderne, de la souveraineté du peuple, et achève la triple sécularisation du pouvoir politique, de la vie civile et de la pensée.

De nos jours enfin, c'est la fondation du nouveau royaume d'Italie, couronnée par l'entrée des Italiens à Rome en 1870 et la retraite du pape dans le Vatican. Les Etats de l'Eglise que la politique avait créés, la politique les emporte après mille ans d'existence. Date mémorable dans l'histoire, démonstration éclatante, faite par la force même des choses, que rien ici n'est immuable, c'est-à-dire immortel !

Dans ces crises, la papauté, certes, ne meurt pas, mais elle se transforme. Ayant cessé d'être une puissance de l'ordre politique, elle devient un dogme dans l'ordre religieux. C'est sous ce dernier aspect qu'il reste à la considérer.

V

LE PAPE INFAILLIBLE

Il serait intéressant de rechercher à quel moment précis l'idée de l'infaillibilité personnelle de l'évêque romain a fait sa première apparition dans l'histoire.

On serait amené tout de suite à cette première réflexion : l'infaillibilité du pape fait aujourd'hui son autorité ; dans le passé c'est son autorité qui a fait son infaillibilité. Le cercle est patent. Il en est du dogme de l'infaillibilité comme de la théorie du droit divin des rois. Le droit divin n'a jamais fondé aucun royaume ni fait triompher aucune dynastie, mais une fois le royaume fondé et le trône établi, le droit divin est survenu pour consacrer et protéger l'un et l'autre.

Le degré d'infaillibilité accordé au pape a toujours été proportionné au degré de l'autorité qu'il avait acquise et qu'il exerçait. Quand cette autorité a été absolue, son infaillibilité est devenue entière. Celui qui s'arroge le droit souverain de commander aux consciences ne doit pouvoir errer. Voilà pourquoi l'idée de l'infaillibilité date du moyen-âge et du pontificat théocratique de Grégoire VII. Parmi les docteurs, Thomas d'Aquin est le premier qui l'ait produite au jour comme un article de la théologie catholique.

Il est facile d'en expliquer la genèse. Depuis le IIIe siècle, en vertu de cette parole du Christ, que son Eglise ne peut défaillir, c'était un dogme de la foi catholique que la vérité résidait toujours et nécessairement dans la tradition authentique de l'Eglise et dans la succession légitime des évêques. L'enseignement apostolique se trans-

mettait, se continuait, garanti par eux et toujours exempt d'erreur. Or, en Occident, Rome seule pouvait se glorifier d'avoir un siège épiscopal d'origine apostolique. Elle était universellement célébrée comme la plus fidèle gardienne du dépôt sacré de la tradition. Ce devint un axiome qu'il fallait être d'accord avec elle pour être dans l'orthodoxie. Dès lors, on voit le mouvement qui s'opère. L'infaillibilité qui était l'attribut de la seule Eglise universelle se concentre avec le temps dans l'église de Rome et, de celle-ci passera enfin à son évêque. Quand le pape fut tenu pour la tête et la bouche de l'Eglise, l'infaillibilité de cette dernière pouvait-elle s'exprimer par une autre tête et par une autre bouche? Celui qui résume en sa personne l'Eglise tout entière ne doit-il pas en posséder tous les attributs, pour pouvoir exercer en son nom toute l'autorité ?

Ce système d'une si parfaite logique est l'œuvre des siècles. L'antiquité ne l'a point soupçonné. L'Ecriture n'en offre aucune trace. Les premiers évêques de Rome ne s'en sont point doutés (1). A l'origine, Jérusalem, An-

(1) Une vieille tradition conservée par le *Liber Pontificalis* raconte qu'Evareste, qui vient le quatrième sur la liste des premiers évêques romains, « avait institué sept diacres avec la mission de veiller sur la prédication de l'évêque, pour qu'il ne s'écartât pas du type de la vérité ». (Lib. Pont. 6) : *Septem diaconos ordinavit qui custodirent episcopum prædicantem propter stilum veritatis.* Evidemment Evareste ne tenait ni lui ni ses successeurs pour infaillibles. Ce texte a une autre importance : il pourrait faire entrevoir comment, et sous quelles conditions, l'épiscopat fut établi à Rome. Cette église s'était longtemps contentée d'un presbytérat. Quand elle se donna un évêque, précisément vers l'époque d'Evareste, sous Trajan, cet évêque aurait été entouré d'un conseil de surveillance. Tel est peut-être le sens historique de cette curieuse tradition qui doit être fort ancienne, car, à partir du IIIe siècle, on ne l'aurait pas inventée.

tioche, Alexandrie, Ephèse, Corinthe se glorifiaient comme Rome d'être des sièges apostoliques. Ces églises trouvaient dans leur propre tradition la même garantie doctrinale que celle de Rome trouvait dans la sienne. Aussi se sont-elles toujours obstinées à affirmer leur indépendance.

Leurs évêques ont toujours prétendu traiter de pair avec leurs collègues de Rome. Ceux-ci sont loués avec chaleur ou blâmés avec la plus grande liberté, suivant qu'ils paraissent mériter l'éloge ou le blâme. Paul réprimande vigoureusement Pierre, à Antioche. Ignace loue la fidélité des Romains; Anicet mérite la reconnaissance des Eglises pour son attitude à l'égard de Polycarpe. Victor, au contraire, par son insolence, s'attire les répréhensions d'Irénée et les protestations de tous les évêques d'Orient. Saint Hippolyte dénonce et flétrit les intrigues de Calliste; Tertullien le raille sur les titres ambitieux et païens dont il se pare. Quand Etienne de Rome excommunie Cyprien, Firmilien, les autres évêques et les synodes de Carthage lui répondent qu'il ne fait que s'excommunier lui-même. Ces faits ne sont pas rares ; ils forment le tissu de la vie intérieure de l'Eglise pendant de longs siècles. Ce qui manque au contraire absolument, c'est l'idée de l'infaillibilité personnelle d'un évêque quelconque.

Si cette croyance avait existé, l'histoire de l'Eglise, durant les premiers mille ans de son existence, aurait été tout autre. Si l'on part de l'hypothèse d'un pape existant dès le commencement à Rome, avec l'autorité universelle et souveraine de Pie IX ou de Léon XIII, tout devient dans ce premier âge absolument inintelligible : les efforts et les tâtonnements de la catholicité du second siècle pour se constituer en corps d'Eglise organisé, l'attitude générale des évêques, le système épiscopal de Cyprien, la longueur interminable des controverses dogmatiques, la

convocation et la tenue des conciles, la rivalité des grandes métropoles de la chrétienté, la naissance tardive des légendes romaines, enfin le schisme qui a séparé définitivement l'Orient catholique et orthodoxe de l'Eglise occidentale, quand la papauté réussit à s'y constituer. Non, le pouvoir souverain des évêques de Rome n'est pas constitué dès l'origine ; il se fait et grandit lentement par la plus laborieuse des évolutions.

Si par son génie et à la faveur des circonstances, Léon Ier fait triompher l'orthodoxie catholique en Orient et au concile de Chalcédoine, si dans la querelle des monophysites et des nestoriens il apparaît comme un secon Athanase, plusieurs de ceux qui l'ont précédé et suivi su le siège romain, en compromirent gravement l'autorité sont restés frappés de solennelles condamnations. C'es Calliste que saint Hippolyte accuse formellement d'hé résie et qu'aucune apologie n'a pu laver (1) ; c'est Libè (352 à 366) qui, pour revenir de l'exil et reprendre son siè sur son rival Félix, signa deux fois une confession sem arienne et abandonna la cause d'Athanase (2) ; c'est Vig (537-555) convaincu de duplicité dogmatique pour arriv au trône épiscopal aussi bien que d'inconstance et d'infidélité (3) ; c'est enfin le plus célèbre de tous dans cette

(1) Philosophoumena IX, 11.

(2) ATHANASE, Historia Arian. ad monachos, 41. JÉRÔME, Chronique, édit. Schœne, page 194 ; Catal. de Viris ill. c. 97. Voy. HEFELE, Conciliengesch. I. — GIESELER, K. G. I, 2e partie, p. 60. S. BERGER, Encycl. des sc. relig., art. *Libère*.

(3) VIGILE écrivit aux évêques monophysites Théodose, Anthime et Sévère, une lettre dans laquelle il se déclare acquis à leur doctrine, en les suppliant de n'en rien dire pour ne pas nuire à sa candidature au siège de Rome, sur lequel il parvint en effet à s'asseoir. Elle nous a été conservée par le chroniqueur VICTOR de Tunnum et par LIBERATUS, Breviarum, c. 22. En voici le passage essentiel,

liste d'évêques ou de papes hérétiques, Honorius Ier (625-638) anathématisé par trois conciles œcuméniques et ensuite par les papes ses successeurs, qui, en entrant dans leur charge, le maudissaient tour à tour (1).

d'après GIESELER I, 2, p. 367 : *Me eam fidem quam tenetis, Deo adjuvante, et tenuisse et tenere significo. Oportet ergo ut hæc quæ vobis scribo nullus agnoscat, sed magis tanquam suspectum me sapientia vestra ante alios existimet habere, ut facilius possim hæc quæ cœpi operari et perficere*, — Voy. encore dans GIESELER, ibid. p. 370, sa condescendance aux ordres de l'empereur Justinien, qui lui fit écrire une déclaration qu'il retira ensuite. Dans une lettre à Boniface IV, saint Colomban jouant sur le nom de Vigile et rappelant ses fautes s'écriait : « Veille, je t'en supplie ô Pape, veille et je le répète encore, veille : car il n'a pas été vigilant ce Vigile qu'on proclame ici comme la tête du scandale et qu'on nous jette à la tête comme un reproche. Il faut pleurer quand sur le siège apostolique la foi catholique n'est pas maintenue. » Colomban ignorait évidemment le dogme de l'infaillibilité papale (GALLANDI, Biblioth. Patrum XII).

(1) L'hérésie d'Honorius n'est grave qu'au point de vue catholique. Si un seul pape a été dans l'erreur, aucun n'est infaillible. De là l'incroyable passion avec laquelle fut discuté le cas d'Honorius autour du concile du Vatican (Voy. les quatre lettres du P. Gratry, 1870). Ce cas est pourtant d'une extrême simplicité. La lettre d'Honorius, dans laquelle ce pape participe à l'hérésie de ceux qui n'admettaient qu'une seule volonté dans J.-C., se trouve dans MANSI XI, p. 538 et ss., dans une traduction grecque. Ce qui est grave ici, ce sont les anathèmes qui frappèrent Honorius. Le 6e concile œcuménique (Actio XIII, dans MANSI XI, p. 556), après avoir condamné Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Petrus, Paulus, évêques orientaux, ajoute : Nous excluons de l'Eglise et déclarons anathème aussi Honorius, καὶ Ὀνώριον τὸν γενόμενον πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης. Cet anathème fut répété (Actio XVI et XVIII). Dans sa lettre à l'empereur de Constantinople, l'un des successeurs d'Honorius, le pape Léon II, confirma et répéta cet anathème : *Anathematizamus..... nec non et Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem*

De telles condamnations, à vrai dire, n'étonnaient alors personne, parce que personne n'avait encore l'idée de l'infaillibilité personnelle de l'évêque de Rome. Elle germait cependant sous l'extension auparavant imprévue que prenait le pouvoir papal, surtout depuis l'apparition des *Fausses Decretales* (1). Au xe siècle, les papes furent méprisés, non la papauté. A partir de Grégoire VII, le pape

subvertere conatus est. (Voir MANSI XI, col. 731 ; et ejusdem epist. ad Episcop. Hispaniæ, col. 1052 et ss.). Enfin dans la profession de foi que faisaient les papes suivants en montant sur leur siège (Liber diurnus, 84, éd. Sickel, p. 100), un anathème constant est prononcé sur les auteurs d'un dogme nouveau et hérétique : *Sergium... una cum Honorio qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit.* A quelle condamnation pour hérésie faudra-t-il ajouter foi si celle-ci n'est par certaine ? Les défenseurs d'Honorius ont soutenu que les actes des conciles et la lettre d'Honorius étaient falsifiés. Pourquoi l'auraient-ils été en un temps où tout le monde conspirait à exalter le siège papal ? Il y a eu des faux plus tard, mais en sens contraire, non pour créer, mais pour faire disparaître le scandale. Voy. RICHER, Hist. gener. concil. I, p. 296. DU PIN, de Antiqua eccl. discipl. p. 349. BOSSUET, Defensio declar. Cleri Gallic. II, 128. Comparez enfin l'édition de l'hist. des conciles de HEFELE qui a précédé le concile du Vatican et celle qui l'a suivi.

(1) GREGOR. Dictat. 22 : *Quod romana ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, scriptura testante, errabit.* L'infaillibilité du pape lui-même n'est pas là prononcée ; mais on entend bien qu'il est la bouche comme la tête de cette Eglise romaine infaillible et que, dès lors, il représente cette infaillibilité. Cependant, la distinction était toujours faite entre l'organe de l'Eglise romaine et la personne même du pape, et la possibilité parfaitement admise que le pape pouvait errer dans les choses de la foi. Ainsi dans une décrétale du moine Gratien (XIe siècle), on lit : *Papa cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus nisi deprehenditur a fide devius.* (GRATIANUS dist XL, c. 6 ex dictu Bonifacii martyris). La même pensée est exprimée par Innocent III lui-même (de consecratione Pontif. serm. 3).

devint le vicaire de Dieu, et les évêques, les simples vicaires du pape (1). Celui-ci détient toute la puissance législative de l'Eglise, au point que la voix des conciles devient purement consultative. Bien plus : le pape est le maître de la loi religieuse qu'il promulgue, qui lie les autres et ne le lie jamais lui-même (2). Avec l'infaillibilité pour le chef de l'Eglise, sinon pour la personne même de l'évêque de Rome, Grégoire VII revendiquait une pleine et sérieuse sainteté ; et il avait raison si l'on songe que le péché ne va jamais sans quelque obscurcissement de l'esprit (3). Mais cette seconde prétention n'a point

(1) Innocent III déclare qu'il n'est pas le vicaire d'un homme c'est-à-dire de Pierre, mais de Dieu même (lib. I, epist. 326, 335), qu'il a un pouvoir non pas humain, mais divin, d'où les gloses des canonistes : *dicitur haberecæ leste arbitrium. — In his quae vult, est pro ratione voluntas. — Nec est qui ei dicat : cur ita facis ? — Ipse enim potest supra jus dispensare. — De injustitia potest facere justitiam corrigendo jura et mutando.* Et en effet, des canonistes se sont trouvés pour dire que la simonie à Rome n'était pas un péché, parce que si le pape la condamnait ailleurs, il avait le droit de la tolérer chez lui. (Voy. Gieseler, K. G. II, 2e partie, 4 édit. p. 224 et ss).

De là, les honneurs quasi divins rendus au pape : Tous les rois doivent lui baiser les pieds (Grégor. Dictat. 10). L'empereur a le devoir de tenir l'étrier (officium strepæ). Ce sont là des habitudes et des formes orientales de respect et d'honneur qui, à cette époque, de Constantinople, passent à Rome.

(2) Gregor. Dictat. 7 : *Quod illi soli Papae licet pro temporis necessitate novas leges condere.* Sexti lib. decretal. I, tit. 2 : *Romanus Pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere,* formule devenue axiomatique dans le langage romain. Il s'est pourtant trouvé un pape au XVIIIe siècle, le spirituel et savant Benoit XIV, pour en douter et pour en sourire. « S'il est vrai, disait-il que dans l'*armoire* de ma poitrine soient cachés tout droit et toute vérité, je confesse que je n'en ai jamais pu trouver la clef ». Hase, Handb. der prot. Polemik, 5e éd., p. 207.

(3) Gregor. Dictat. 23 : *Quod romanus Pontifex si canonice fuerit*

prévalu. La vie de certains papes y contredisait trop fortement. L'idée même d'infaillibilité était encore si étrangère à l'Eglise en général que dans ses démêlés avec Boniface VIII, Philippe le Bel osait citer ce pape devant un concile général pour être jugé et condamné comme démoniaque et hérétique, à cause de ses erreurs, de ses vices et de ses folles prétentions visiblement inspirées du démon (1). La bulle de ce pontife, *Unam Sanctam*, devenue la charte de la curie romaine, n'en a pas moins posé la thèse de l'infaillibilité du pape avec les arguments qui l'ont fait triompher (2). Thomas d'Aquin, trompé par de faux documents grecs venus depuis peu s'ajouter à tant d'autres, l'appuyait comme nous l'avons dit de sa grande autorité (3).

ordinatus, meritis B. Petri efficitur sanctus. La logique le veut ainsi, mais l'histoire !

(1) P. Dupuy, Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe-le-Bel, roy de France. Paris, 1655, avec les preuves tirées du trésor des chartes du Roy.

(2) L'argument scripturaire unique et toujours répété depuis, est Luc XXII, 32. « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. » On raisonnait et on raisonne encore ainsi : toutes les prières du Christ sont exaucées. Celle-ci l'a été également. Malheureusement, on voit Pierre, quelques heures plus tard, renier son maître, et ensuite, à Antioche (Gal. II), mériter, pour sa faiblesse allant jusqu'à l'hypocrisie, la sévère réprimande de Paul. Le propre de Pierre semble avoir été de se laisser surprendre, de faillir, pour racheter ensuite ses défaillances par ses regrets. On voit par cet exemple combien notre exégèse historique est éloignée de celle du moyen-âge.

(2) Thomas d'Aquin développe les attributs du pape : *Summus Pontifex, caput ecclesiae, cura ecclesiae universalis, plenitudo potestatis, potestas determinandi novum symbolum.* Il déduit l'infaillibilité du pape de celle de l'Eglise. Peu importe ce qu'est le pape moralement. Thomas cite l'exemple de Caïphe, qui, méchant, à son insu, mais

Il semble qu'elle aurait dû périr devant le long scandale que donne la papauté pendant la période qu'on a nommée la captivité de Babylone. On voit alors deux et même trois papes à la fois se disputer la tiare, sans qu'on puisse savoir quel est le véritable successeur de Pierre. Ce qui se passe au concile de Constance est extraordinaire. Deux papes y sont cités, jugés et déposés ; un troisième est élu (2). Rien n'est curieux à observer comme l'attitude de la curie romaine devant ce concile. Est-il ou non un concile œcuménique faisant autorité ? Le reconnaître pour tel, c'est reconnaître la supériorité du concile sur la papauté comme sur toute dignité d'Eglise. Le rejeter, c'est

parce qu'il était pontife, a parlé par l'esprit de Dieu. Quod libet IX, art. 16 ; Summa, sec. sec., quaest. II, art, 2, 10, etc.

Le système papal s'est développé jusqu'au commencement du XIV[e] siècle dans une littérature toute juridique jusqu'à ses dernières conséquences. Les deux ouvrages les plus extraordinaires sont ceux du moine augustin TRIUMPHUS, mort en 1328 (Summa de potestate ecclesiastica ad Joh. Papam XXII) et du moine franciscain ALVARUS PELAGIUS, mort vers 1340. (De planeta ecclesiæ). On ne saurait pousser plus loin la glorification du pape et l'étendue de son pouvoir : *Sola potestas papae est immidiate a Deo. — Major est juridictio papae quam cujuslibet angeli. Papae totius mundi juridictio et cura commissa est, quia juridictionem super cœlum et terram accepit. Imperator est minister papae. Papa per se ipsum imperatorem potest eligere..... et deponere. Auctoritate papae imperium a Romanis est ad Graecos translatum ..... a Graecis ad Germanos, et potest auctoritate papae a Germanis transferri ad alios. Nulla lex populo christiano danda nisi ipsius papæ auctoritate, etc...* Cela va jusqu'à l'idolâtrie et au blasphème. D'après A. HARNACK. (Dogm. Gesch. III, p. 399), ces deux canonistes au fond ne séparent le pape de Dieu que par ceci que l'adoration ne doit venir au pape que « *ministerialiter* ». Ils le nomment d'ailleurs « *Dominus deus noster papa* ». GIESELER, K. G. II, 3[e] part., 4[e] édit., page 42 et ss.

(2) HASE, K. Gesch., 8[e] édit., p. 291. Ch. PFENDER. Encycl. des sc. el. art. : *Concile de Constance.*

infirmer l'élection du pape Martin V; c'est du même coup créer un vide dans la chaire apostolique; c'est mettre en question la légitimité des cardinaux créés par ce pape et par suite, celle de tous les papes élus depuis lors. Aussi la curie romaine n'a-t-elle officiellement rien décidé. C'est une belle chose que la conception d'une autorité religieuse transmissible régulièrement comme un droit extérieur. Mais l'histoire y fait d'étranges brèches que tout l'art des canonistes ensuite ne parvient pas à réparer.

Les conciles du xve siècle s'étant montrés impuissants aussi bien pour réformer l'Eglise que pour la sauver de l'anarchie, une réaction se fit en faveur de la papauté. Dans le désarroi général, il fallait trouver un point ferme, un centre d'autorité. Les canonistes romains persuadèrent aisément aux hommes politiques que ce point résistant ne pouvait être qu'à Rome. Les chefs d'Etat sacrifièrent aisément les franchises des Eglises nationales (1). La papauté renoua sa tradition et reprit toutes les prétentions des grands papes du moyen-âge (2).

Les papes désormais, sans se dire explicitement infaillibles, ont eu pour politique de se conduire en tout comme s'ils l'étaient, et de ne laisser passer aucune manifestation de l'opinion contraire sans la condamner. S'ils ne purent point éviter la réunion du concile de Trente, ils s'arrangèrent pour que leur autorité n'en reçût ni restriction ni entrave. Le concile laissa passer sans protestation la bulle par laquelle Pie IV s'arrogeait le droit d'en appliquer les décisions (3). Les papes évoquaient en cour de Rome

(1) François Ier sacrifie en 1517 au Pape la Pragmatique sanction de Charles VII.

(2) Bulles de Pie II, *Execrabilis* (1459), et de Léon X, *Pastor aeternus* (1516).

(3) Pie IV en même temps faisait rédiger une profession de foi

toutes les discussions importantes et toutes les causes ecclésiastiques. Ils habituaient ainsi les peuples et les rois à voir en eux le tribunal sans appel, le juge des controverses, l'oracle suprême de la vérité.

La dernière opposition dans l'Eglise fut celle du Gallicanisme, qui se manifesta, en 1682, dans les quatre déclarations du clergé de France, inspiré par Bossuet et soutenu par Louis XIV. La papauté se hâta de les condamner, et sa diplomatie, profitant des scrupules et des faiblesses du roi vieilli et timoré, sut les réduire à l'état de vœu platonique et de lettre morte. Rome avait rencontré dans la célèbre Compagnie de Jésus une milice incomparable qui, dès le XVI[e] siècle, fit sa cause de la cause de l'autorité. La victoire définitive de l'infaillibilité est la victoire propre du jésuitisme dans l'Eglise (1).

On a dit quelquefois et à tort que le vrai chef de

présentée faussement comme la *Professio fidei Tridentinae* que la papauté dut imposer aux évêques et où se trouvait la déclaration suivante : *Sanctam et apostolicam Romanam ecclesiam, omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco Romanoque Pontifici, b. Petri apostol. Principis successori ac J.-C. vicario, veram obedientiam spondeo ac juro.* Tout le droit conciliaire de Constance était ainsi renversé et le Gallicanisme des Pithou et des Bossuet, coupé par avance dans sa racine. Voy. A. HARNACK, Dogm. Gesch. III, p. 617 et ss.

(1) Au concile de Trente, le général des Jésuites, LAINEZ, renversant toute l'ancienne doctrine, avait déclaré que « l'Eglise est infaillible, parce que sa tête, le pape, ne peut errer ». (SARPI, Hist. concil. Trident. libr. VII, pag. 1052-57). BELLARMIN, il est vrai, n'allait pas si loin : il ne sacrifiait pas absolument le droit du concile ; il admettait qu'on pouvait résister au pape, s'il paraissait mener l'Eglise à sa perte, et l'on sait que les Jésuites de l'Inde et de la Chine ne s'en faisaient pas faute. (De Rom. Pontifice II, 29). Mais Bellarmin lui-même finissait par annuler ces réserves (IV, 7) et, dans leur lutte contre le Jansénisme et le Gallicanisme, les Jésuites

l'Eglise était le général des Jésuites. Ce qu'il faut dire c'est que, depuis la proclamation du nouveau dogme, l hiérarchie tout entière est devenue une compagnie d Jésus, dont le pape est le général.

Tout d'ailleurs, depuis deux cents ans, a concouru a dernier triomphe de la papauté : la conduite contradic toire de ses adversaires autant que le zèle et l'habileté d ses partisans. La Révolution française, en déracinant l clergé de France du sol national; Napoléon, en livrar par son Concordat les desservants à l'arbitraire épiscopa et en mettant les évêques entre les mains du pape (1 Les catholiques libéraux, enfin, en prenant parti, dans u aveuglement étrange, contre les libertés gallicanes contre le pouvoir civil, en faveur de la papauté, n'ont pa moins efficacement travaillé au triomphe du dogme d Vatican que les écrivains de la pure école théocratique depuis Joseph de Maistre jusqu'à Louis Veuillot (2).

Vers 1850, l'issue de la lutte n'était plus douteuse Pour faire en quelque sorte l'essai de son pouvoir, Pie IX après avoir, par lettres individuelles, consulté les évêques

achevèrent de prendre conscience du principe de leur théologie du but de leur politique.

Quant aux célèbres propositions de 1682 déclarées nulles et vaine par Innocent XI et par Alexandre VIII (1690), elles furent condan nées par Pie VI, après le Synode de Pistoie qui les avait adoptée dans les termes suivants. (Constitut. *Auctorem fidei) : Exigit a nob pastoralis sollicitudo recentem harum factam in Synodo tot vitiis affe tam adoptionem velut temerariam, scandalosam huic apost. Sedi sum mopere injuriosam reprobare ac damnare et..... pro reprobata et dan nata haberi volumus.*

(1) Taine, Les origines de la France contemporaine, V.

(2) Joseph de Maistre, Du pape. Lamennais, Essai sur l'indif en matière de religion. — Le journal *L'Avenir*. — Veuillot et s journal *L'Univers*, etc.

décréta de son autorité personnelle le dogme de l'immaculée conception de Marie (1). La facilité avec laquelle l'Eglise subit ce coup d'Etat était un signe des temps. Un concile général pouvait se réunir; il n'aurait qu'à abdiquer entre les mains du pape et consacrer en droit ce qui existait en fait. La résistance de la minorité fut aussi brillante que vaine. Ce que la politique papale avait préparé avec tant de persévérance devait s'accomplir (2).

Cette histoire de la papauté aboutissant à une sorte d'apothéose est prodigieuse, mais non surnaturelle. Tout, depuis l'origine, y est logique et lié comme dans celle des grands empires. La même tendance qui avait fait surgir l'évêque du rang des presbyteri de l'âge apostolique, devait faire sortir la papauté de l'épiscopat. Obsédée du besoin politique d'affirmer son unité dans un organe visible, prête à sacrifier tout à cette idole païenne, l'Eglise arrive tout naturellement à substituer une personne concrète à l'ensemble abstrait des évêques et à transformer son ancien régime aristocratique et parlementaire en une monarchie absolue. Ainsi la république des patriciens de Rome était devenue l'empire des Césars. Tous les pouvoirs et tous les privilèges de l'Eglise se concentrent sur une seule tête. Celui qui n'en était que le serviteur, en est

(1) A. Réville, Encycl. des sc. relig., art. *Conception immaculée*. E. Chastel. Hist. du Christ. V, p. 171.

(2) Dans la riche littérature provoquée par le concile du Vatican, il faut se borner à citer parmi les oppsants : Maret, du concile général et de la paix religieuse, 2 vol., 1869. P. Gratry, 4 lettres, 1869. De Pressensé, le Concile du Vatican, 1870. Janus, Der Papst u. das Concil, 1869. Friedrich, Geschichte des Vatic. Concils, 1872. Dupanloup. Lettre sur le futur Concile, 1869 ; Réponse de Mgr Dupanloup à Mgr Dechamps, 1870 (Naples) ; parmi les avocats : Mgr Dechamps. L'infaillibilité et le Concile 1869. Manning. Tradizione della Chiesa intorno all' infallibilita, 1869.

désormais le maître. La théocratie, à laquelle il avait fallu renoncer dans l'ordre civil, se réalise dans l'ordre religieux. Source du dogme et du sacerdoce, des grâces sacramentelles et des lois canoniques, c'est maintenant que le pape apparaît vraiment aux consciences dociles, le représentant de Dieu sur la terre.

Mais, ô ironie des choses humaines ! il se trouve à la fin que cette puissance quasi-divine a détruit, pour s'élever, son propre fondement et désormais ne repose plus que sur elle-même, je veux dire sur sa propre affirmation, sans aucune justification possible, soit par l'histoire, soit par la raison. Le chanoine Dœllinger disait : Tout est bien simplifié. Le croyant catholique dira : « Je crois au pape infaillible, parce que le pape a dit qu'il l'était ». Et c'est tout, en effet. La papauté s'est créée elle-même, et, pour se nourrir, a dévoré tout le reste : autorité des évêques, autorité des conciles, autorité de la tradition, autorité de l'Eglise. La papauté a tout brisé, tout annulé. Ce n'est plus qu'un pouvoir de fait, livré, comme tous les faits, aux hasards de l'histoire. L'histoire l'a amenée et l'explique ; l'histoire l'emportera.

Il suffit, en effet, de l'histoire pour ébranler sur son piédestal d'argile ce que Montalembert mourant appelait « l'idole du Vatican ». Mais ces révélations inéluctables portent plus loin encore. Deux choses en ressortent dans une vive lumière. D'abord, l'infaillibilité personnelle du pape est une fiction religieuse créée pour soutenir un vieux système politique. Ensuite, le concile œcuménique, en sanctionnant cette fiction comme divine, a démontré par cet exemple même que l'infaillibilité des conciles est aussi fictive que celle des papes. En effet, si le pape n'est pas infaillible, le concile qui l'a déclaré tel ne l'est pas davantage. Mais que devient l'infaillibilité de l'Eglise, à son tour,

sans aucun organe pour s'exprimer ? Ainsi le système de l'autorité catholique se rompt par le milieu et succombe sous le poids des conséquences de son premier principe.

Les apologistes font donc une œuvre contradictoire. Plus ils réussiront (ce qui n'est pas difficile) à montrer que le dogme de l'infaillibilité est la conclusion logique des prémisses du catholicisme, plus ils contraindront les esprits indépendants à remonter jusqu'à ces prémisses et à les reviser.

VI

L'AVENIR DE LA PAPAUTÉ

La papauté sans doute vivra longtemps encore. Il ne s'agit pas d'en calculer la durée. Nous faisons œuvre d'historien, non de prophète. Nous voulons seulement essayer de préciser les nouvelles conditions d'existence auxquelles elle doit se résigner désormais.

Pour ceux qui observent le cours des choses humaines et qui sont habitués à suivre, dans la nature, la succession de tous les organismes vivants, et dans l'histoire, celle des empires, des institutions et de toutes les formes de la société, c'est un assez pauvre argument que celui qui consiste à dire « la papauté dure depuis quinze siècles, donc elle est éternelle ». C'est à peu près comme si l'on disait d'un vieillard encore robuste : « Il vit depuis 80 ans, donc il vivra toujours ». Qu'est-ce que quinze siècles dans l'infinie série des âges ? Le temps emporte ou modifie tout ce qu'il engendre. La papauté ne fera pas exception. Mille causes historiques d'ordre religieux, social et philosophique en ont lentement amené le triomphe ; des causes de même nature sont partout à l'œuvre autour d'elle qui

travaillent, sinon à la détruire, du moins à la transformer. Autre elle fut dans les temps anciens, autre au moyen-âge, autre dans les temps modernes ; elle sera encore autre dans l'avenir. Sa destinée dépend de la faculté qu'elle garde de s'adapter aux nécessités des temps nouveaux. Elle vivra tant que cette faculté lui restera ; le jour où celle-ci serait épuisée, il lui arriverait ce qui arrive à tout organisme : elle aurait vécu.

Dans les derniers siècles de son histoire, on note un curieux rythme d'effets contraires, une sorte de loi fatale qui fait qu'à toute victoire, à tout accroissement de la papauté dans l'Eglise, correspond une défaite, une diminution d'influence dans l'Etat, dans l'ordre de la pensée et de la vie séculière. L'année même qui vit, à Rome, l'apothéose dogmatique du pape, vit aussi disparaître les derniers vestiges de son pouvoir de souverain temporel. C'est un mouvement de bascule qui, dans le même temps, exalte le Pontife et annule le Prince.

Ce double phénomène est produit par une seule et même cause. Le principe d'autorité surnaturelle et de théocratie qui l'a rendu tout puissant dans l'ordre religieux, l'a fait apparaître du même coup comme une perpétuelle menace à l'indépendance des pouvoirs civils et à la liberté des nations. Celles qui sont schismatiques, ayant une vie religieuse et morale indépendantes, n'ont pas éprouvé le besoin de rester en relation intime et officielle avec Rome. Celles qui sont restées catholiques sont toujours en conflit avec elle et consument leurs forces dans des agitations aussi interminables que stériles.

Par le Syllabus de 1864, la papauté a déclaré la guerre à la liberté de penser et à la civilisation moderne. Il est certain que deux tendances, deux principes irréductibles, sont en présence. Le principe de la culture moderne,

c'est l'autonomie de la raison et de la conscience, par suite, des peuples et de leur gouvernement, aussi bien que de la philosophie, de l'art et de la science. Ce principe s'affirme par la sécularisation progressive des institutions et des lois, par l'affranchissement de l'esprit moderne à l'égard de toute tutelle sacerdotale et soi-disant surnaturelle. Nous avons éliminé le surnaturel de la science et de la philosophie ; nous l'éliminerons peu à peu de la politique et de la vie sociale. Or qu'est-ce que la papauté moderne parlant et commandant au nom de Dieu même, sinon le surnaturel fonctionnant sous nos yeux sur un point unique de la planète, au milieu de la libre et irrésistible expansion de toutes les aspirations et de toutes les virtualités humaines ?

Mais, dira-t-on, cette hostilité ou même cette contradiction ne peuvent-elles cesser ? Une réconciliation est-elle impossible ?

Ici se présente une école aussi généreuse que facile à l'illusion. Il faut distinguer, dit-elle, entre le principe de la civilisation moderne et ses erreurs ou ses mauvais fruits. L'Eglise ne condamne pas le premier, mais seulement les autres. Après tout, cette civilisation est d'origine chrétienne ; elle est chrétienne par ses aspirations, par son respect du droit, son désir d'égalité, son besoin de solidarité fraternelle. Pourquoi donc la guerre durerait-elle toujours ? Sans doute l'Eglise n'accepte pas comme un dogme religieux la liberté de conscience, l'égalité de tous les citoyens et de toutes les opinions devant la loi ; mais elle les adopte comme des principes d'ordre civil et naturel. Elle-même ne revendique que le droit commun et ne veut triompher que par la persuasion. On peut ne pas accepter la vérité qu'elle enseigne ; elle ne demande que la liberté de la prêcher.

Plût au ciel que cette école eût raison ! Mais voici la conséquence de sa théorie et de sa méthode de liberté. L'Eglise catholique abdique désormais sa prétention séculaire de dominer le pouvoir civil et de lui dicter des lois. Comme toute autre société religieuse ou philosophique, elle se place sur le terrain du droit commun, des libres discussions et de la concurrence. Elle se contentera d'être la plus ancienne comme la plus considérable des Eglises; elle souffrira sans gémir l'existence de cultes dissidents auprès d'elle. Elle ne les vaincra qu'à force d'avoir raison. Mais qu'est-ce à dire encore sinon qu'elle consent à faire de la raison et de la conscience les juges souverains des opinions religieuses et par là renonce au principe extérieur d'une autorité et d'une légitimité surnaturelle ? Qu'est-ce à dire encore, sinon que son dogme n'est plus qu'une de ces opinons diverses qui relèvent également du contrôle de la critique, et qu'elle-même enfin n'est plus qu'une secte ou, si le mot répugne, une des mille formes du christianisme historique, entre lesquelles nous avons le droit de choisir ?

La papauté est bien éloignée de ces sentiments. Elle ne pourrait s'y réduire sans abdiquer. L'instinct suffit pour l'avertir que la tendance de tout catholicisme libéral implique au fond la négation du principe sur lequel tout le système papal repose. Aussi ne laisse-t-elle passer aucune de ces velléités libérales sans les condamner irrémissiblement. Depuis la tentative de Lamennais jusquà l'américanisme du P. Hecker, l'expérience ne s'est jamais démentie. Les papes ont beau changer, l'attitude de la papauté reste la même. Il y a de la naïvetéà s'en étonner. L'idée théocratique est l'essence même de son institution.

Ce qui fait encore la grande force de ce système de gouvernement, c'est qu'on le confond avec l'Eglise elle-

même et qu'on identifie celle-ci avec la religion. Combien de bons esprits s'imaginent encore que la disparition du système papal entraînera celle de l'Eglise chrétienne et même de toute religion. Il est vrai que les partisans de la théocratie font tout pour faire naître et perpétuer cette illusion. Mais ils font exactement ce que faisaient les avocats de la royauté quand, identifiant la France avec la monarchie de droit divin, ils soutenaient que le renversement de l'une serait l'anéantissement de l'autre. Le trône de Louis XIV a été détruit ; la France a recommencé dans la liberté une carrière nouvelle. Il en sera de même pour la religion, quand la forme théocratique qui la régit encore dans les nations catholiques sera abolie. Est-elle donc moins intense et moins efficace chez les peuples qui ont cessé d'aller chercher à Rome la règle de leur foi et de leurs mœurs ?

Le catholicisme, dit-on enfin, ne fait-il pas des conquêtes et des conversions ? Ne peut-il pas s'étendre indéfiniment par ses missions chez les peuples protestants, les Orientaux schismatiques et les races encore païennes ? Pourquoi la papauté ne referait-elle pas l'unité religieuse et morale du monde ? Discuter des triomphes partiels ou des espérances lointaines ne servirait de rien. Les progrès du catholicisme, seraient-ils aussi réels qu'ils sont illusoires, ne prouveraient pas plus la vérité de ses prétentions surnaturelles que ceux de l'islamisme en Afrique, par exemple, ne sauraient démontrer la vérité des révélations de Mahomet. Les succès apparents d'une forme religieuse font éclater seulement une certaine correspondance momentanée entre cette forme et l'état moral et politique du milieu social où elle triomphe. Pour un esprit sérieux, il n'y a pas de commune mesure entre la vérité d'une thèse et l'accueil qu'elle peut un jour rencontrer. La vérité de la question religieuse n'est pas une question de majorité.

La parole de Jésus en Galilée n'avait pas besoin d'être reçue avec acclamation par la nation entière pour se révéler comme parole divine aux consciences travaillées et chargées. Le rêve de domination universelle fait par certains conquérants était encore moins chimérique que celui qu'ont pu faire les papes de réaliser l'unité des esprits dans une monarchie théocratique et absolue. Les esprits sont moins faciles à plier que les corps. Si tous les peuples de la terre entraient un jour par impossible dans les cadres de l'Eglise romaine, ils y apporteraient, n'en doutons pas, leur génie, leur tempérament, leurs tendances; et cet empire nouveau serait à peine formé qu'on en verrait commencer aussitôt l'inévitable démembrement (1).

(1) D'après le géographe Ravenstein, la population chrétienne répartie sur le globe se décomposerait de la façon suivante : catholiques romains, 40 0/0 environ ; protestants, 39 0/0 ; orientaux, 21 0/0. Ainsi les catholiques ne formeraient plus que les deux cinquièmes de la chrétienté. Dès lors, que devient leur prétendue catholicité ? On célèbre à l'envi les services que la papauté a rendus à l'Eglise. On ne devrait pas oublier les déchirements et les pertes qu'elle lui a causés. Ce sont les hautaines prétentions de la papauté qui ont amené en 1054 le schisme de l'Orient et coupé en deux parties étrangères et hostiles la vieille catholicité. GIESELER, K. G. II, 3e partie, p. 367 et ss.

C'est l'intransigeance de la papauté qui a séparé encore en deux moitiés au XVIe siècle l'Europe chrétienne. Est-ce la fin ? Le catholicisme romain se divisera certainement encore par son extension même. A un prédicateur qui célébrait avec pompe les victoires de la papauté dans le passé, un prélat de plus de réflexion répondait : « Que Dieu préserve l'Eglise d'une autre victoire pareille ! » La liberté moderne des peuples et des consciences doit nécessairement briser l'unité politique de l'Eglise pour en faire sortir, avec la légitime diversité des génies nationaux, l'aspiration à une unité morale plus haute réalisée par l'amour fraternel et par la solidarité chrétienne.

Revenons à la réalité présente. La papauté garde ses prétentions : mais elle ne peut changer les conditions de vie que cette réalité lui impose.

Devenue un dogme, la papauté n'est plus qu'une puissance métaphysique. Sans doute, elle reste entourée d'un grand prestige et son action spirituelle pèse encore d'un grand poids dans les conseils où se décide la politique de tous les gouvernements. Mais le genre même de diplomatie auquel le Saint-Siège doit avoir recours pour l'exercer, prouve avec évidence combien les temps sont changés depuis Grégoire VII et Innocent III.

Comparez la conduite de ces grands papes et celle que tient présentement Léon XIII avec l'empereur allemand qui tient la place du malheureux Henri IV, ou avec la reine Victoria qui occupe le trône de Jean-sans-Terre. L'arme de l'excommunication, alors toute puissante, est aujourd'hui brisée. La foudre romaine est éteinte et ne saurait plus mener aucun souverain à Canossa.

Le problème se serre chaque jour davantage pour la papauté. Le pape reste à Rome, et telle est la position qui lui est faite qu'il n'y est plus roi, et qu'il n'y peut être sujet. Image saisissante de la condition où se trouve partout son autorité. L'Eglise catholique, dans toutes les nations modernes, est en face de lois civiles et politiques qu'elle ne peut ni attaquer ouvertement ni accepter sincèrement. Elle se trouve placée fatalement entre l'adhésion et l'abdication. Ne pouvant se résoudre ni à l'une ni à l'autre, elle est obligée de se résigner en protestant.

Dans l'ordre de la pensée, sa détresse est la même. Ou bien la théologie de l'autorité refuse la discussion philosophique ou elle l'accepte. Dans le premier cas, elle s'exclut elle-même de l'arène où luttent et triomphent

aujourd'hui, dans la liberté, toutes les opinions vivantes, et dès lors elle n'obtient plus de la part de la science moderne qu'un dédaigneux oubli. Dans le second cas, elle est condamnée à accepter la juridiction commune de la raison, et dès lors son dogme, dépouillé de son caractère d'autorité extérieure et surnaturel, n'est plus qu'une solution, entre beaucoup d'autres, des divers problèmes qu'agitent la science de la nature, l'histoire des religions et la philosophie générale.

Or, si le dogme catholique est jamais mis au creuset de la discussion scientifique, il n'en sortira pas tel qu'il y est entré. Il lui arrivera ce qui arrive à tous les systèmes, même aux plus beaux et aux meilleurs. Il en sortira transformé. C'est assez dire qu'il tombera, qu'il est déjà tombé de la région du surnaturel et de l'absolu dans le cours mobile des idées et des choses humaines. La substance en pourra survivre, la forme en sera nécessairement renouvelée.

Telle est la force des choses ; telle est la loi de l'histoire. En vain la papauté se raidit-elle contre le courant ; elle est le produit de l'évolution historique et doit, à son tour, la subir. En vain en appelle-t-elle à des titres surnaturels, à des promesses d'éternité. La critique s'applique aux textes qu'elle invoque et en découvre ou le caractère apocryphe ou l'inanité. Suite et prolongement de l'empire des Césars, elle n'est pas mieux garantie que cet empire lui-même contre la décomposition finale. Les Romains du siècle d'Auguste ne doutaient pas non plus que leur domination sur le monde ne fût éternelle. Ils ne prévoyaient ni la division de leur empire, ni la formation, en Occident, de ces nations rivales qu'allait faire naître l'invasion des barbares, ni ces forces nouvelles, comme l'Islam, que l'Asie couvait déjà dans ses flancs mystérieux.

Dans leur orgueil de vainqueurs de la terre, ils se répétaient les oracles de Jupiter, qu'une complaisante mythologie, reflet de leur ambition politique, avait accumulés au berceau de leur race :

> His ego nec metas rerum nec tempora pono;
> Imperium sine fine dedi.....

Est-il permis à un esprit critique d'ajouter plus de foi à la mythologie plus récente dont la papauté enveloppe ses origines? Son institution par le Christ et la chaîne de succession apostolique ont-elles plus de réalité que la généalogie par laquelle on rattachait au sang d'Enée, la famille des Césars ? Ces guirlandes poétiques, appendues au front de la machine qui meut le train des choses humaines, l'ornent aux yeux et à l'imagination, mais elles ne sauraient suppléer la vapeur intérieure qui donne le mouvement, ni être prises pour elle. Quelques tours de roue de plus vers l'avenir inconnu, et la face du monde sera renouvelée. La forme catholique de l'Eglise a eu son histoire, sa grandeur, son efficacité dans le passé. D'autres formes se préparent en secret, qui écloront à leur tour, pour répondre à des besoins nouveaux et rendre aux âges futurs des services non moins nécessaires.

Il y a deux choses dans le catholicisme : une religion profonde et belle, une sève de vie chrétienne, une source d'élans mystiques et d'héroïques dévouements que ne peuvent oublier les âmes qui en ont été rafraîchies et renouvelées. N'est-ce point par cette piété qu'elles ont été engendrées à la vie supérieure et idéale du devoir et de l'amour? Mais il y aussi un gouvernement absolu, une hiérarchie oppressive des consciences, ennemie de toute inspiration spontanée et libre, enchaînant la pensée dans des dogmes vieillis et la vie morale en des pratiques

de dévotion puérile. On croit à tort que la vigueur du premier de ces éléments dépend de la stabilité du second. C'est une illusion. Analysez vos sentiments intimes et consultez l'histoire, vous verrez que la foi était avant l'orthodoxie, et la piété avant le sacerdoce; que la hiérarchie dépend de la religion, et non la religion de la hiérarchie.

Le monde moderne ne peut supporter l'une ni se passer de l'autre. On a beau les lui présenter comme un tout indivisible qu'il faut prendre ou laisser tout entier. Le temps est un grand critique; il décompose les roches les plus dures; il transforme les institutions les plus intransigeantes : il saura bien dissoudre l'amalgame catholique et donner la liberté à ce qui est vivant, en laissant tomber ce qui n'est plus qu'une survivance du passé.

De même, dans le dogme catholique de l'autorité, il convient de distinguer entre le principe de l'autorité légitime et naturelle qui se crée spontanément dans toute société religieuse ou autre qui veut durer et accomplir une mission, et la théorie dogmatique par laquelle on *surnaturalise* cette autorité, et on la rend absolue sous prétexte de la fortifier. Commençant par être moins qu'un enfant, un embryon, tout homme rencontre et doit bénir la société qui le nourrit, l'élève, en fait un homme. Qui donc voudra nier qu'au début du moyen-âge l'Eglise catholique a été pour les peuples barbares une forte et admirable institutrice, que son action a été puissante, son autorité incontestée, tant que sa mission n'a pas été achevée? Mais qu'on ne l'oublie pas : même en éducation, c'est la vérité qui fait l'autorité, non le contraire. L'instituteur ne crée pas la vérité; il doit y conduire. Il faut que son enseignement se fasse comprendre et accepter par la raison et la conscience qui s'éveillent aussitôt dans l'âme

de l'enfant. Il perd toute autorité aux yeux de l'élève le plus docile, s'il est convaincu de mensonge. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a dans l'homme un sens pour percevoir la vérité et une norme pour la reconnaître et la juger? Dans les choses morales, l'homme part de la tutelle de l'autorité pour s'élever à l'autonomie de la conscience. Voilà pourquoi toutes les autorités sont relatives et doivent se modifier avec le temps pour se maintenir.

L'Eglise catholique ne l'a pas ainsi compris. Elle a cru sauver son autorité en la revêtant du surnaturel; elle l'a tuée. Une autorité surnaturelle d'ordre extérieur devient nécessairement une autorité politique d'abord, et ensuite une autorité oppressive. Elle tend à se subordonner la vérité, au lieu de se dévouer à la vérité. Elle n'en est plus la servante, elle veut en être la maîtresse et s'imagine même la créer. Elle réclame la soumission avant d'avoir persuadé. Sa parole seule est la vérité, non parce qu'elle est évidente, mais parce qu'elle est sienne. Ce même élément de surnaturel raidit le système d'autorité, l'exagère et l'empêche de se réformer. Comment serait-il infaillible s'il avait jamais besoin de réforme? Il ne peut donc suivre l'évolution des esprits, et fatalement se trouve en contradiction avec elle. Les formes d'autorité qui pouvaient convenir à une humanité enfant et mineure froissent l'humanité adulte et éclairée. La révolte devient alors inévitable. Le conflit éclate entre la conscience et la tradition, et la seule issue possible de ce conflit, dans l'ordre religieux, c'est le protestantisme.

LIVRE DEUXIÈME

LE DOGME PROTESTANT DE L'AUTORITÉ

CHAPITRE PREMIER

LE PROTESTANTISME PRIMITIF

I

LA RÉFORME ET L'HUMANISME

Il n'y a rien de plus frivole ou de moins historique que de considérer la Réforme du XVI[e] siècle comme un accident causé par une querelle de moines ou par la rivalité politique des princes. On ne saurait la comprendre qu'à deux conditions : d'abord, en la saisissant dans ses rapports intimes avec l'évolution générale des esprits à cette époque, évolution qui a rendu cette tentative de réforme possible, ensuite, dans le principe religieux ancien et nouveau à la fois qui en a fait la force irrésistible.

Pourquoi la réformation de l'Eglise, qui avait été si souvent et si vainement essayée durant tout le moyen-âge, par tant d'âmes pieuses et tant d'ouvriers héroïques, réussit-elle au moins dans la moitié de l'Europe avec Luther, Zwingli et Calvin ? On ne peut se l'expliquer que

par la complicité générale que leur entreprise rencontra dans les nouvelles tendances spirituelles et morales du temps, dans l'écho puissant et universel que leur protestation éveilla dans les âmes les plus religieuses et les plus éclairées. Pourquoi la graine obscure déposée par le semeur au commencement de l'hiver et qui semblait dormir tant que le sol était couvert de neige ou durci par la gelée, tout d'un coup pousse-t-elle et surgit-elle en plante vigoureuse dans une atmosphère plus clémente? La saison a changé; le soleil est monté de quelques degrés sur l'horizon et la face de la terre est renouvelée.

Ainsi se succèdent les saisons de l'histoire par l'évolution constante des esprits. Mais jamais ce changement ne fut plus sensible qu'à la veille de la Réformation, dans cet âge justement nommé l'âge de la Renaissance. Partout alors les alouettes chantent au ciel et saluent le soleil qui se lève. Partout c'est une activité ardente, libre, joyeuse, semblable à celle qu'éveillent dans les ruches des abeilles et les maisons des hommes, les matins de printemps. « O siècle nouveau, s'écrie Ulrich de Hütten, les études fleurissent, les esprits se réveillent : c'est une joie de vivre ! »

Il ne faudrait pas regarder cependant le moyen-âge comme une saison d'obscurité et de mort. Comme son nom l'indique très bien, ce fut une période de transition entre les temps anciens et les temps nouveaux. Rien n'était plus nécessaire et rien n'a été plus fécond pour l'âme des nations occidentales que cette longue et rude discipline. C'est alors que leur énergie de pensée et de volonté a pris sa trempe. On dit que les races qui vivent en des îles fortunées, sous des climats sans hivers, sont aussi sans vigueur et sans caractère.

Depuis le réveil que marque l'époque carolingienne, l'activité de l'esprit et le goût de l'étude n'avaient cessé

de croître et de s'étendre. Stérile par elle-même, comme toute philosophie ou science d'autorité, la scolastique n'en avait pas moins armé la raison humaine pour un plus fructueux labeur. Avec le XIVe et le XVe siècles, elle se détourne des abstractions vides de réalité vers l'observation des phénomènes de la nature. La notion de l'Univers s'élargit. La découverte de l'Amérique donne une secousse à l'imagination et à la pensée. Des inventions de toute nature, comme celle de l'imprimerie, transforment radicalement les conditions générales de l'existence et font concevoir à l'esprit humain l'idée d'un progrès sans terme. Enfin l'étude des lettres antiques, que la chute de Constantinople ravive par les ouvrages anciens et les professeurs de grec répandus en Occident, achève de dégoûter l'esprit des anciennes formes et le ravit par un idéal nouveau de science et de beauté. S'il est vrai que toutes les fonctions de la vie de l'esprit restent solidaires et que la religion d'un peuple, au moins dans ses formes, reste dépendante du degré de sa culture générale, comment une Eglise qui portait si visiblement la rouille du moyen-âge pouvait-elle échapper à ce mouvement de transformation universelle?

Mais ici, il faut prendre garde de se méprendre et de confondre les conditions favorables qui ont rendu possible le triomphe de la réformation religieuse avec la cause ou la force qui l'a accomplie. Cette cause n'est pas dans l'humanisme. Ce dernier fut affaire de goût esthétique et de haute curiosité intellectuelle; mais il n'avait ni caractère religieux ou moral, ni caractère chrétien, ni aucun goût pour un apostolat populaire et réformateur. L'enthousiasme pour l'antiquité classique menait par-dessus l'Evangile jusqu'au paganisme de Rome et d'Athènes.

L'humanisme était l'adversaire du scolasticisme, dont

il raillait sans merci les formes vaines et les prétenti
ridicules; mais lui-même, dans son indifférence moral
sa conception d'une sagesse aristocratique et épicurien
s'accommodait encore mieux d'une tyrannie sacerdot
qui se contentait d'un respect extérieur, que des risq
et des orages d'une révolution. Pour voir combien peu
souffle réformateur il avait en lui-même, il faut le v
en Italie où, depuis le milieu du XVe siècle, les papes
les cardinaux se font les plus zélés protecteurs de l'ar
des lettres antiques et, sans scrupule, associent la p
grande liberté de mœurs et la plus facile incroyance
souci le plus jaloux de leur autorité et au maintien le p
rigoureux du vieux système ecclésiastique. Léon X é
pape de l'Eglise chrétienne à peu près comme Augu
était le Souverain Pontife de la vieille religion de Ror
La superstition convient au peuple, l'incrédulité élégan
aux gens d'esprit. C'est à cette séparation sociale e
l'hypocrisie qui en est la suite qu'aboutissait néces
rement l'humanisme.

Ce n'est point du dehors, ni par l'action d'une ca
étrangère et hétérogène que la réformation de l'Eglise
pouvait faire. Elle devait jaillir du sein même de l'Egl
On ne réforme pas, en effet, une religion par une gr
artificielle ou par le procédé théorique d'une criti
rationnelle. Quand elle ne peut plus tirer de son pro
et premier principe des formes nouvelles, c'est la pre
que la racine est desséchée et que l'arbre entier n'a p
qu'à mourir. Il n'en était pas ainsi du christianisme
moyen-âge.

Il faut distinguer entre le christianisme et l'Eglise. S
doute on peut s'étonner que l'état de corruption où c
dernière était tombée n'ait pas eu pour conséquence d'
ténuer la vie chrétienne intérieure jusqu'à la rendre i

puissante. La vérité est que, si le spectacle des désordres, des vices et des superstitions de l'Eglise a éteint le sentiment religieux chez les uns, il l'a au contraire exalté et fortifié chez les autres. L'indignité morale d'une grande partie du clergé, la vanité des formes rituelles, le mercantilisme religieux, en trompant les besoins des âmes sérieuses, ne faisaient que les aviver et les approfondir. Obligée de se détourner de l'institution extérieure et des représentants officiels de la religion, la piété véritable et sincère apprenait forcément à distinguer, dans la religion même, le dedans du dehors, l'essentiel de l'accessoire, l'âme du corps; elle se repliait sur elle-même, se ressaisissait dans l'intime vertu de son principe idéal et prenait une plus claire conscience de la spiritualité transcendante de ce principe et de son indépendance à l'égard des formes traditionnelles, des institutions extérieures et des médiateurs humains entre Dieu et les consciences. Alors se produisait à travers le moyen-âge ce curieux phénomène qu'on ne saurait trop méditer : à mesure que l'état extérieur de l'Eglise empirait, que la papauté, les prêtres, les moines scandalisaient davantage le peuple par leurs mœurs, leur politique et leur vie toute païenne, l'esprit chrétien se fortifiait intérieurement, la piété mystique se développait à l'ombre, en sorte que jamais peut-être l'un et l'autre ne parurent plus riches de sève intérieure, plus spirituellement libres et détachés de l'organisme officiel que dans la période qui précéda la Réformation.

Ce contraste, en devenant toujours plus flagrant, devait fatalement se changer en opposition. Le malaise de la chrétienté augmentait de jour en jour. Le besoin religieux non satisfait dans l'ordre traditionnel, appelait un ordre nouveau. Le cri des âmes pieuses devenait universel. On demandait partout une réforme de l'Eglise dans son chef

et dans ses membres, et, puisque toutes les espérances étaient successivement déçues, que papes, conciles, clergé, princes se montraient ou incapables de tenir leurs promesses ou même hostiles au vœu universel, il est évident qu'on marchait à une révolution.

La matière inflammable se trouvait partout, ou disséminée ou accumulée, dans les couvents, dans les cures de campagne, dans les universités et les cabinets des savants, dans les cours des rois, dans les châteaux des seigneurs, dans les corporations de bourgeois et d'artisans. Que quelques individualités puissantes surgissent, concentrant en elles cet esprit et ces besoins du temps, que leur voix éclate, aussitôt l'on verra partout, au nord et au midi, mille foyers d'incendie s'allumer en même temps et la flamme longtemps comprimée courir à travers toutes les provinces et envelopper la société tout entière. On ne peut s'expliquer autrement l'action soudaine et prodigieuse d'un Luther en Allemagne, d'un Zwingli en Suisse, d'un Farel et d'un Calvin dans les pays de langue française. A l'écho que leur voix partout réveille, on juge avec quelle impatience elle était attendue.

Le succès de la Réformation s'explique par cette intime concordance entre la tendance générale du temps et les puissantes individualités religieuses qui parurent alors. Sans la conspiration presque universelle des peuples, les réformateurs du XVIe siècle auraient été aussi impuissants que ceux qui étaient venus avant eux ; mais sans leur inspiration religieuse individuelle, sans leur force d'âme, sans leur génie d'apôtre, la tendance générale du temps serait restée stérile.

C'est une loi de la vie religieuse et morale qu'aucun progrès, aucun renouvellement ne s'y accomplit que par de grandes individualités en qui s'incarne et se réalise

l'idéal nouveau. Il faut à Dieu pour faire son œuvre des prophètes et des apôtres. Les susciter à l'heure propice, c'est son secret. « L'esprit souffle où il veut; tu en entends le bruit; mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va ». Luther est de la famille des initiateurs religieux et des grands inspirés. Il a l'inspiration et l'éloquence des prophètes d'Israël. L'œuvre que ceux-ci accomplirent en faisant sortir de la monolâtrie des anciens hébreux la religion morale et le monothéisme universel, Luther et ses collaborateurs l'ont renouvelée en faisant éclore, du sein du légalisme et du formalisme catholiques, la pure religion de l'esprit et de la liberté.

On pourrait suivre ce parallèle; nous en avons dit assez pour que chacun puisse se rendre compte de la différence qu'il y a entre un humaniste et un réformateur, entre Erasme et Luther. La critique d'Erasme est pénétrante; sa raillerie des abus, des désordres, de l'ignorance est sanglante, mais toute son action au point de vue religieux est stérile, parce qu'elle est purement négative; et l'humaniste, à la fin, se résigne et s'accommode à ce qu'il peut bien rendre ridicule, mais qu'il ne saurait ni détruire ni modifier. Le réformateur, au contraire, déracine et plante; il laboure et sème; des paroles de vie tombent de ses lèvres; un souffle créateur qui n'est pas le sien sort de sa poitrine, fait revivre les âmes et bientôt surgir un monde nouveau. Erasme, disait Luther, a fait ce à quoi il avait été appelé. Il a introduit les langues anciennes; il a dégoûté des études malsaines. Mais, une fois de plus, avec Moïse, il meurt dans les plaines de Moab. Son mérite certes a été grand; il a dénoncé et montré le mal, mais montrer le bien et introduire son peuple dans le pays de la promesse, ce ne fut pas en son pouvoir (1).

(1) Lettre de Luther à Œcolampade, de 1523.

II

ORIGINALITÉ DU PRINCIPE DE LA RÉFORME

Ce n'est pas une question théorique que l'on trouve à l'origine de la Réforme, mais une question morale et toute pratique, un besoin ardent de justice intérieure et de paix avec Dieu. On connaît les angoisses morales de Luther dans son couvent d'Erfurt; il ne demandait qu'une chose : le pardon de ses péchés et le repos de sa conscience.

Cette question fut résolue pour lui comme pour Saul de Tarse par le pur et simple Evangile, par la promesse du pardon gratuit, faite par le Christ à la repentance et à la foi, c'est-à-dire à la confiance de l'enfant en l'amour de son Père céleste. De ce côté, le principe de la Réforme n'est rien moins qu'original et nouveau. C'est le principe primitif et créateur du christianisme lui-même.

Comment donc ce principe devint-il un principe nouveau et même révolutionnaire ?

Il s'était singulièrement allié, dans le catholicisme, avec les éléments survivants, soit du paganisme antique, soit du judaïsme. Bien plus, il s'était identifié avec le corps même de l'Eglise, dans lequel il s'était réalisé tout d'abord.

Cette identification de l'idée et du fait extérieur est le caractère propre du catholicisme. Ainsi le principe idéal de la religion de l'esprit se trouvait enchaîné et comme emprisonné dans les formes, les rites, l'organisation hiérarchique de l'Eglise, dont il était la vie et la richesse intérieures. La foi chrétienne s'était transformée en une adhésion d'obéissance à l'Eglise visible, et la participation aux grâces divines, en la participation aux sacrements.

Le prêtre était devenu le médiateur nécessaire; son absolution avait pris la place de l'absolution de Dieu, comme les décisions du pape s'étaient substituées à l'inspiration du Christ. Or, Luther faisait l'expérience que cette institution extérieure de salut, loin de donner la paix à l'âme travaillée et chargée, la laissait plus vide et plus désespérée. Il trouvait le salut en se passant d'elle, en entrant en relation personnelle, directe et immédiate avec le Maître des âmes et l'Auteur de la grâce et de la vie. N'y avait-il pas là déjà comme la condamnation implicite de tout ce système d'absolutions humaines, de pratiques dévotieuses et de prétentions hiérarchiques et sacerdotales?

D'un autre côté, le profond discrédit, le mépris violent où les hommes d'Eglise et l'institution elle-même étaient tombés, ne contraignaient-ils pas les âmes sérieuses à chercher la paix et la vie hors des cadres officiels et des traditions établies? Ne fallait-il pas, bon gré mal gré, apprendre à distinguer dans la religion l'âme et le corps, l'accessoire et l'essentiel? Dès lors l'esprit chrétien se dégageait des liens dont une jurisprudence prétendue divine l'avait enveloppé; il s'échappait de sa prison et retrouvait son indépendance.

Le principe idéal du christianisme retrouvait son idéalité; il s'affirmait avec une conscience nouvelle de sa transcendance divine; il se purifiait des éléments étrangers qui l'opprimaient encore; il se manifestait dans son absoluité morale, dans sa pureté spirituelle comme un principe de vie tout nouveau, qui pourra bien créer encore des théologies, des formes, des sociétés religieuses, sans s'absorber ni s'épuiser dans aucune d'elles. Après cette victoire sur le passé, le principe strictement religieux et moral du protestantisme apparaît véritablement comme susceptible de développements indéfinis. Encore une

fois, il n'est pas nouveau en lui-même; ce qu'il y a de nouveau au XVIe siècle, c'est la conscience que la chrétienté prend alors du principe vivant du christianisme, de sa pure essence morale et de son indépendance absolue à l'égard de toutes les déterminations et réalisations historiques par lesquelles il a passé et peut passer encore; en un mot, c'est l'incorporation du principe chrétien dans la conscience religieuse et morale de l'humanité.

Dans le système catholique, le christianisme s'était extériorisé jusqu'à devenir une loi, un rite, un corps politique. Dans le protestantisme, il *s'intériorise* dans l'âme elle-même et redevient une force morale immanente, l'esprit même de sainteté, d'amour et de vie. Dans le premier cas, il engendre la servitude; dans le second, il enfante la liberté.

Luther n'a ni vu ni voulu toutes les conséquences du principe qu'il introduisait dans le monde. Elevé dans la scolastique du moyen-âge, il ne s'en est jamais affranchi tout à fait. Aux hardiesses, aux intuitions du prophète, l'homme traditionnel mêle encore bien des timidités et des repentirs. D'ailleurs un principe d'ordre pratique et moral, dont la vie, non la logique, doit développer les conséquences, ne se révèle pas dans toute sa portée dès le premier jour. Le Christ n'a pas abattu, en commençant ses prédications, les institutions mosaïques, ni changé les habitudes religieuses de ses disciples. Il a déposé le grain vivant en terre et a laissé au temps le soin de le faire germer et mûrir. C'est du dedans au dehors qu'agit toujours le ferment divin. Il n'en est pas moins vrai qu'en ramenant la religion à la foi intérieure, et la théologie à l'expérience chrétienne, Luther a permis de faire la critique permanente des cérémonies et des dogmes et brisé pour jamais, en religion, tout au moins, les systèmes d'autorité —

S'il avait complètement réussi dans son œuvre, la chrétienté se serait trouvée placée dans son ensemble sur une voie nouvelle, et combien différente aurait été l'histoire de l'Europe ! Mais les révolutions ne vont jamais sans lutte et sans déchirement. L'Eglise se trouva divisée en elle-même. Au lieu d'une Eglise, il y en a deux, qui, vivant dans un perpétuel conflit, développèrent deux formes de christianisme, deux chrétientés historiques qui, sans cesser d'être parentes, n'en sont pas moins devenues irréductibles l'une à l'autre.

Pour être en perpétuel conflit, les deux societés n'en ont pas moins agi l'une sur l'autre. Cette action a été double. D'abord le catholicisme s'est ouvert à l'esprit protestant, et l'esprit catholique a reparu dans le protestantisme. Puis, les deux principes, par leur choc de plus en plus violent, sont arrivés l'un et l'autre à leur expression logique dernière ; le principe d'autorité, à l'infaillibilité concentrée dans la personne du pape ; le principe protestant, à l'autonomie de la conscience chrétienne.

L'Eglise du moyen-âge ne pouvait rester après la Réforme ce qu'elle était avant. La crise a été pour elle salutaire et a réveillé ses énergies latentes. Les abus et les désordres qu'on n'avait pu jusque-là corriger, ont en partie cessé. Le concile de Trente a relevé la discipline et remis quelque ordre dans le chaos intérieur des doctrines, des traditions et des coutumes. De là, le réveil catholique du XVIIe siècle. Les deux formes de catholicisme les plus nobles qu'on ait jamais connues, le jansénisme de Port-Royal et le gallicanisme de Bossuet sont en réalité des semi-protestantismes. Et c'est pour cela, malgré d'ardentes controverses, qu'un rapprochement et même la réunion des deux confessions parut un moment possible aux plus grands esprits du temps. Mais le vieux principe ne pouvait abdiquer.

Les jésuites le reprirent et le développèrent avec une logique jusqu'alors inconnue. Le jansénisme et le gallicanisme ont été éliminés et ne sont plus aujourd'hui que des hérésies.

D'un autre côté, l'esprit catholique survivait dans les Eglises protestantes. Non seulement la tradition dogmatique du moyen-âge et des conciles avait été maintenue, mais on ne mettait pas en doute qu'une autorité extérieure infaillible ne fût nécessaire. On essaya de la constituer avec le dogme de l'infaillibilité de l'Ecriture et d'élever sur ce fondement une théologie d'autorité. Ainsi survint, immédiatement après la mort des Réformateurs, cette période curieuse qu'on a justement nommée la scolastique protestante. C'est du catholicisme transposé. Il fallut l'éveil de la critique, les ardeurs du piétisme et le triomphe des méthodes rationnelles pour y mettre fin et ramener le protestantisme dans le courant de son évolution naturelle.

La Réforme désorganisait pour jamais tout le vieux système de l'autorité. Ce système reposait sur deux colonnes : l'Ecriture sainte et la tradition ; en les entrechoquant l'une avec l'autre, la polémique des catholiques et des protestants les a détruites toutes les deux. Au nom de l'Ecriture, les uns ont anéanti l'autorité de la tradition ; au nom de la tradition, les autres ont à peu près annulé l'Ecriture. Sans la tradition, l'Ecriture reste sans appui extérieur et ne peut devenir un dogme ; elle reste simplement un document historique, soumis à l'appréciation et à l'interprétation du sens individuel.

Le dogme protestant de l'autorité n'a jamais eu, ni ne pouvait avoir la simplicité, la plénitude, l'efficacité du dogme catholique. La tentative de constituer un tel dogme est une inconséquence dans le protestantisme. Les

Eglises protestantes ne se croient pas infaillibles, comment pourraient-elles constituer un canon de livres saints qui le serait, ou emprunter ce canon, sans critique aucune, à la tradition d'une autre Eglise, convaincue d'erreur mille fois ? De la Bible, on ne peut tirer un moyen de gouvernement doctrinal, qu'en en tirant une confession de foi. Cette confession de foi réglera-t-elle infailliblement l'interprétation de la Bible ? Nous sommes alors en plein catholicisme. Ou bien le chrétien restera-t-il libre et obligé d'en appeler de la confession de foi à l'Ecriture ? Celle-ci reste soumise alors au sens individuel ; elle est la source première de la connaissance chrétienne, un moyen incomparable d'édification ; elle n'est plus une autorité infaillible et tyrannique ; elle devient au contraire le rempart de la liberté du chrétien.

Aussi bien le dogme de l'infaillibilité de l'Ecriture n'est-il point primitif dans le protestantisme. La Réforme dans ses commencements ne l'a pas connu. Nous en expliquerons la genèse et nous en ferons l'histoire. Mais auparavant, il convient de préciser quelle fut l'attitude des Réformateurs à l'égard de la Bible traditionnelle.

III

LA BIBLE ET LES RÉFORMATEURS

Les Réformateurs n'ont pas commencé par faire une théorie de la Bible et de son autorité, pour en déduire ensuite leurs doctrines particulières. Non seulement, ils n'en avaient nul besoin, puisque cette autorité de la Bible était fortement établie et reconnue

avant eux dans l'ancienne Eglise; mais encore, on a vu que leur méthode initiale était tout autre que celle de la scolastique. Ils procédaient non par la voie de l'autorité extérieure, mais par la voie de l'expérience interne. La théologie était devenue une jurisprudence; ils l'ont fait redescendre dans la sphère morale.

Ils ne discutaient point avec leurs adversaires, du moins à l'origine, la question de savoir quelle est l'autorité légitime qui édicte les dogmes. Il s'agissait de savoir quel était le christianisme vrai, authentique, celui qui pacifie, régénère et sauve. Le christianisme de l'Eglise était-il celui du Christ et de ses apôtres? Pour résoudre cette question, les Réformateurs recouraient aux textes originaux des livres bibliques, comme les humanistes se mettaient à la recherche et à l'étude des ouvrages des anciens, pour découvrir la véritable antiquité classique et en recevoir l'impression vive et pure. Ils remontaient le cours limoneux du fleuve chrétien jusqu'à la source et y étanchaient leur soif de justice et de paix. La vie nouvelle qu'ils y buvaient et qui les remplissait de tant de joie et de tant de force, leur était une garantie suffisante, la garantie ultime que les eaux de cette source venaient du ciel. La saveur leur en démontrait l'origine avec la lumière immédiate et souveraine de la vérité se présentant à l'âme disposée à la recevoir. Ce principe d'évidence religieuse et morale, de persuasion interne et pleine a joué, dans la réformation de l'Eglise, le rôle que l'évidence intellectuelle a eu dans la réforme cartésienne de l'ancienne philosophie. Des deux parts, c'est une méthode de conviction intérieure venant mettre fin aux systèmes et à la méthode d'autorité. Aussi verrons-nous Luther et Calvin, avec une hardiesse confiante et naïve que n'auront bientôt plus leurs disciples, renverser la vieille pyra-

mide et faire reposer en dernière analyse sur ce fait de conscience originel et créateur, sur le témoignage interne de l'Esprit, leur nouvelle théorie de l'autorité de la Bible, et non le contraire.

Ce qui a souvent fait juger indécise, obscure ou même contradictoire l'attitude et la position prise par les Réformateurs à l'égard de la Bible, c'est qu'il est facile de glaner dans leurs écrits deux séries de déclarations en apparence inconciliables. A lire uniquement les premières, on conclurait aisément qu'ils identifient, pour parler leur langage, « la Parole de Dieu », avec le texte, le recueil et même la lettre des livres bibliques, et soutiennent le système d'une théopneustie littérale et d'un canon scripturaire tombé du ciel en terre tout arrêté. Ce serait une grande illusion. Plus on s'y abandonne, plus on est surpris et déconcerté par la critique hardie qu'en d'autres moments, ils exercent et inaugurent, tant sur la valeur et l'authenticité de certains livres, que sur la formation du recueil lui-même. N'aurait-ce pas été de leur part la plus flagrante des inconséquences que de fonder l'autorité de la Parole de Dieu sur les décisions d'une Eglise dont ils repoussaient la tradition presque tout entière comme un tissu de légendes, de superstitions et d'inventions humaines ? Aussi ne l'ont-ils pas commise.

Tout se débrouille, en effet, par deux considérations : la première est que leur foi, d'ordre purement religieux et moral, s'attache avant tout à la substance religieuse et morale de la Bible, et non à sa lettre et à ses contours extérieurs, qui relèvent non de la foi, mais de l'histoire. Comme leur dessein principal, celui dans lequel s'absorbent toutes leurs pensées et tous leurs soins, est de conduire les âmes à la source même du christianisme, ils n'ont pas d'expressions assez vives pour exalter la qua-

lité divine de ses eaux, sans se préoccuper outre mesure du bassin terrestre dans lequel elles jaillissent. Ils veulent sauver, affranchir les pauvres consciences, non résoudre des problèmes obscurs d'origine littéraire, des questions d'âge et d'auteur; ils ne se préoccupent pas autrement de distinguer avec précision le contenu du contenant, ni l'esprit de la lettre. Les imperfections humaines de la Bible disparaissent, au moins dans leurs prédications et dans leurs polémiques, dans la gloire radieuse de sa vérité divine.

Mais après cette constatation, il en faut faire une autre. Il faut voir les Réformateurs en face des Bibles du moyen-âge qu'ils feuilletèrent et lurent tout d'abord. Ces recueils traditionnels renfermaient bien autre chose que des livres apostoliques. Il y avait là des apocryphes, des pseudépigraphes, des écrits ecclésiastiques de valeur très diverse. La distinction des livres proto-canoniques et deutéro-canoniques n'était pas tout à fait oubliée. Il faut rappeler qu'avant le concile de Trente, aucun concile œcuménique n'avait tracé d'une façon un peu nette la frontière entre ce qui était d'inspiration divine et ce qui ne l'était pas. Comment les Réformateurs pouvaient-ils s'abstenir de faire quelque examen de ces recueils traditionnels? La vérité est que la critique devait naître et naquit, en effet, en même temps que la doctrine de l'autorité divine de l'Ecriture.

Ce qui était divin, encore une fois, dans ces livres, c'était « la Parole de Dieu », que la conscience y entendait retentir, mais il ne pouvait venir à personne l'idée que cette parole de Dieu fût absolument identique aux recueils bibliques qu'on avait sous la main.

On en a la preuve dans la manière dont Luther et Mélanchthon expliquent et déterminent le contenu de

cette Parole divine. Elle est constituée en deux parties : la *Loi*, qui révèle à l'homme la gravité de son état de péché, en lui rappelant ce que réclame de lui la justice divine, et l'*Evangile*, c'est-à-dire la promesse du pardon des péchés et de l'effusion de l'esprit de vie. Excellente pour recevoir la substance religieuse et morale de l'Ecriture, cette division est absolument inapplicable aux livres mêmes.

Un point plus important encore, c'est de noter le nouveau critère que Luther introduit d'emblée, avec une hardiesse naïve, dans la critique des livres bibliques et d'où il déduit aussitôt le jugement qu'il en porte. On connaît sa traduction de la Bible ; il y mit des Préfaces où il expose avec une clarté parfaite la règle décisive que tout lecteur savant ou ignorant doit et peut suivre pour s'orienter dans ce recueil très mélangé et y trouver la vraie nourriture de son âme, la substantielle et vivante « Parole de Dieu ». Après l'avoir formulée, il en fait aussitôt, à titre d'exemple, l'application pratique à plusieurs livres des plus vénérés. Ecoutons-le un instant et le voyons à l'œuvre :

« Christ est le maître : l'Ecriture est le serviteur. Voici la vraie pierre de touche pour juger tous les livres : il faut voir s'ils font les affaires du Christ ou non. Le livre qui n'enseigne pas Christ n'est pas non plus apostolique, serait-ce saint Pierre ou saint Paul qui l'eût écrit. En retour, celui qui prêche Christ est apostolique, aurait-il pour auteur Judas, Anne, Pilate ou Hérode...... Jean accorde peu de place aux actes du Christ, beaucoup à ses paroles. Les autres évangiles s'étendent sur les actes, moins sur l'enseignement ; c'est pourquoi le premier est l'évangile capital, l'unique, le plus cher, celui qu'il faut préférer à tous les autres. En somme l'évangile de Jean

et sa première épître, les épîtres de Paul, en particulier les Romains, les Galates, les Ephésiens et la première épître de Pierre, voilà les livres qui te montrent Christ et qui t'enseignent tout ce qu'il t'est nécessaire et bon de savoir, quand même tu n'entendrais ni ne verrais jamais d'autres livres. Au regard de ceux-là, l'épître de saint Jacques est une véritable épître de paille, car elle n'a rien d'évangélique. »

On peut lire encore ce que le Réformateur a écrit de l'apocalypse de Jean, de l'épître aux Hébreux et de plusieurs livres de l'Ancien Testament; en particulier des prophètes. « Sans aucun doute, dit-il, les prophètes ont étudié dans les livres de Moïse, et les derniers venus, dans ceux de leurs devanciers; et, pleins de l'esprit de Dieu, ils ont mis par écrit leurs bonnes pensées. Mais cela n'empêche pas que ces docteurs, scrutant les Ecritures, aient parfois rencontré de la balle, de la paille ou de l'étoupe, et pas toujours de l'argent, de l'or ou du diamant. Néanmoins, le fondement subsiste et le feu consume le reste (1). »

Il est évident que Luther était ainsi amené à mettre en discussion l'étendue et les limites du canon biblique. L'Eglise luthérienne n'a jamais officiellement résolu la question; mais lui-même n'a pas hésité à introduire dans sa traduction de la Bible, au moins pour le Nouveau Testament, une division très marquée entre les livres du premier degré et ceux du second. Si les confessions de foi réformées énumèrent les livres canoniques d'après l'usage traditionnel, elles ont bien soin d'ajouter, sauf exception, que l'on tient et reconnait ces livres pour

(1) Voir les œuvres de Luther, édition d'Erlangen, t. LXII, p. 128-133; LXIII, p. 157-379; comp. XLVII, 357.

inspirés par Dieu et norme de la foi, « non pas tant à cause du consentement unanime de l'Eglise, qu'en vertu du témoignage interne et de la persuasion du Saint-Esprit par lequel nous sommes instruits à discerner et à séparer ces livres des autres livres ecclésiastiques ».

Cela même n'a pas empêché Calvin de mettre en doute l'authenticité de la seconde épître de Pierre et de s'exprimer avec une liberté qu'on ne reverra pas de longtemps après lui, sur les contradictions des récits évangéliques et sur le caractère douteux de l'Apocalypse de saint Jean qu'il n'a jamais commentée.

Il importe peu que Luther en vieillissant ait modéré ses premiers élans, ou que la critique n'ait pas confirmé ses conclusions particulières. Les Réformateurs ont été, à bien des égards, des hommes de transition, dominés souvent encore par les idées du passé et retenus par des liens qui ne pouvaient être rompus que peu à peu. Il ne s'agit pas de justifier leurs inconséquences ni de jurer par leur parole; il s'agit de bien voir le principe nouveau qu'ils introduisaient dans le monde et qui, après avoir détruit le système d'autorité catholique, empêchera la reconstitution de toute autre infaillibilité extérieure et par conséquent de toute autre tyrannie dans l'avenir. Leur titre de gloire est d'avoir fait triompher une conception nouvelle de la religion, en transportant le siège de l'autorité religieuse du dehors au dedans, de l'Eglise dans la conscience chrétienne. Et cette grande révolution ils l'ont accomplie en parfaite connaissance de cause et avec une fermeté de logique étonnante. On achèvera de s'en convaincre en voyant de plus près sur quelle base ils ont osé édifier, avec une théorie nouvelle de l'autorité de la Bible, la certitude de leur foi.

IV

LE TÉMOIGNAGE INTERNE DU SAINT-ESPRIT OU LA BASE SUBJECTIVE DU PROTESTANTISME

Il faut enfin tirer les conséquences des faits que nous venons de constater.

La première est que les Réformateurs sont encore bien loin du dogme protestant de l'autorité extérieure et absolue de la Bible que l'âge suivant élaborera pour ravir à la conscience chrétienne la liberté si chèrement conquise dans celui-ci. La distance, pour ne pas dire l'opposition, entre les deux conceptions de l'Ecriture sainte est si grande qu'en vérité c'est un problème de savoir comment l'une se rattache à l'autre et en a pu sortir. La solution de ce problème fera l'objet du chapitre suivant.

Les Réformateurs, Luther en particulier, n'ont songé à rien moins qu'à élever une autorité extérieure, infaillible comme celle de l'Eglise et jouant de la même manière. Il n'a jamais été question pour eux de considérer la Bible comme un Codex de formules absolues et divines qu'il faille subir indépendamment du rapport où elles se peuvent trouver avec la conscience chrétienne. Le catholique s'engage par avance à accepter tout ce qu'enseigne ou enseignera l'Eglise, que cela soit conforme ou non à ses convictions morales ou religieuses. Il y a eu, il y a peut-être encore des protestants qui prennent cette attitude à l'égard de la Bible et par là, par la méthode tout au moins, ils sont encore catholiques.

Mais Luther était bien loin de cette attitude passive et de cette pure foi d'autorité. Il n'accordait pas à tous les

livres de la Bible une égale et absolue valeur. A côté de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, il signalait librement le foin et la paille qui s'y trouvaient parfois mêlés. De son commerce avec l'Ecriture, par l'effet d'une expérience personnelle et directe, s'était formée en lui une conscience chrétienne, c'est-à-dire le sentiment d'une possession intérieure de ce qui constitue la pure et essentielle vérité du christianisme. De là, une certitude personnelle de foi qui se trouvait élevée au-dessus de la lettre de l'Ecriture et de l'autorité canonique de tel ou tel livre, comme des traditions de l'Eglise romaine et des bulles ou décrets de la papauté. Cette conscience chrétienne, absolument sûre d'elle-même, ne pouvait plus se soumettre à aucun tribunal extérieur. Elle jugeait, au contraire, tout ce qui aurait pu prétendre la condamner ou l'asservir, y compris l'épître de saint Jacques, l'Apocalypse de saint Jean et les lois rituelles de l'Ancien Testament. En un mot, Luther avait appris de l'Ecriture elle-même à connaître la religion de la grâce et de la justification par la foi; et cette foi était devenue en lui si vivante, si sûre d'elle-même, et, tranchons le mot, si évidente à sa conscience, qu'elle se trouvait libre à l'égard de l'Ecriture même et qu'elle ne pouvait accorder ni crédit, ni valeur à aucun témoignage biblique qui paraissait la contredire et la ramener à la religion de la loi ou du mérite des œuvres devant Dieu.

Réduisons tout ceci à une expression plus simple encore. Le christianisme est vrai, non parce qu'il est dans l'Ecriture, mais il est dans l'Ecriture parce qu'il est vrai. La vérité se révèle immédiatement à la conscience, qui, pour se l'approprier, peut bien avoir besoin de l'Ecriture comme de tous ceux qui l'enseignent, mais qui, en fin de compte, ne la retient et ne s'en nourrit, que parce

qu'elle est la vérité et que la conscience l'y reconnaît intrinsèquement comme telle.

Qu'est-ce donc que l'Ecriture et quel honneur lui revient-il? Un très grand à la vérité. Elle n'est pas la maîtresse du vrai christianisme, mais elle en est le serviteur. Le serviteur n'a pas besoin d'être parfait; il suffit qu'il soit fidèle. L'Ecriture est la fixation sur le papier de la première tradition chrétienne; mais parce qu'elle est la première elle est aussi la plus sûre et s'impose dès lors à jamais, comme le document le plus digne de foi que nous possédions, à tous ceux qui veulent, avec les Réformateurs, remonter à la source et connaître l'Evangile authentique du Christ et de ses apôtres.

Toutefois cette première tradition, prise dans son ensemble, n'a pas été plus que toute autre à l'abri de l'erreur, de l'oubli, des imperfections et des mélanges. S'il y a de l'argent et de l'or, disait Luther, il s'y rencontre aussi du foin et de la paille. Voilà pourquoi elle reste soumise à la critique de la conscience chrétienne et de la science. Loin d'exclure cette critique nécessaire, le principe originel du protestantisme l'exige et l'inaugure.

Examinez maintenant le canon scripturaire de Luther : vous verrez que la distinction qu'il a faite entre les livres traditionnellement reçus et la dignité hiérarchique dans laquelle il les classe, dépend du critère essentiellement subjectif de sa foi. La certitude de celle-ci ne repose pas sur une théorie antérieure de l'infaillibilité de l'Ecriture; c'est sa théorie de l'Ecriture qui repose sur la certitude intime de sa foi. Ceci n'est pas du catholicisme atténué ou transposé, c'en est le renversement et le contrepied.

Avec Calvin, nous avons moins de raisonnements à faire. Appelé à constituer de toutes pièces un système de doctrines et une nouvelle organisation d'église, esprit

d'une logique rigoureuse, il tend d'un effort puissant à établir une règle ferme, une autorité devant laquelle tous aient à se courber. Cette autorité, il la trouve dans l'Ecriture. Mais il était trop loyal et trop perspicace pour ne pas apercevoir et confesser le fondement premier sur lequel reposait sa théorie. Cherchez ce fondement. Les miracles, la prophétie, l'inspiration divine, tout s'y trouve. Mais ces preuves extérieures, y compris l'attestation des Pères, sont impuissantes et vaines, si elles ne sont pas précédées de l'attestation intérieure de l'Esprit, de la conviction intime qui naît du contact immédiat de l'âme avec la vérité. Encore ici, la vérité se fait reconnaître directement comme telle par ses titres intrinsèques, comme les choses noires et blanches révèlent aux yeux leur couleur et les choses douces et amères, leur saveur. C'est là ce que Calvin appelle le témoignage en nous de l'Esprit qui, étant le même que celui qui inspirait les prophètes, Christ et ses apôtres, nous fait immédiatement sentir que leurs paroles sont divines et véritables. L'autorité du canon scripturaire ne repose pas sur l'autorité de l'Eglise, ni sur une démonstration faite par la science humaine, mais avant tout sur ce témoignage de l'Esprit. Peu importe encore ici que Calvin et ses disciples se soient gravement mépris sur la portée de ce critère interne, en l'appliquant avec tant de précipitation à toutes les parties et à tous les livres indistinctement de la Bible traditionnelle. Le caractère subjectif de ce principe et de ce critère n'en saute pas moins à tous les yeux.

De Zwingli, nous ne citerons qu'un seul texte : « Tu vois, dit-il, où vont aboutir les froides arguties des Papistes et des prêtres, lorsqu'ils affirment que le sens de la Parole céleste dépend du jugement des hommes..... Tu ne sauras jamais quelle est l'Eglise qui ne peut déchoir et errer, si

tu ne reconnais pas la Parole de Dieu qui a constitué l'Eglise. C'est cette Parole qui a la vertu de faire croire en elle; c'est elle qui écarte l'erreur de l'Eglise; c'est elle qui ne permet d'accueillir aucune autre parole (humaine). Seuls, les cœurs pieux connaissaient ceci; car cette foi ne dépend pas de la discussion des hommes; mais elle a son siège et s'enracine invinciblement dans les âmes. C'est une *expérience* que tous les hommes peuvent faire. Ce n'est pas une doctrine, une affaire de savoir, car nous voyons les hommes les plus savants ignorer cette chose la plus salutaire de toutes » (1). Voilà encore la théologie de l'expérience substituée à la théologie d'autorité.

Toutefois les habitudes mentales d'une génération ne se modifient pas en un jour. Un principe nouveau qui s'enracine dans une vieille terre, subit assez longtemps la tyrannie du passé, avant de donner tous ses fruits. Le principe catholique devait reparaître au sein même du protestantisme, et y créer, sous une autre forme, une nouvelle religion d'autorité, par la substitution pure et simple de l'autorité extérieure de l'Ecriture à celle de l'Eglise. Les Réformateurs eux-mêmes n'étaient point inaccessibles à la tentation de tout simplifier, en élevant ainsi dans leur polémique une infaillibilité contre une autre.

Pour comprendre leur attitude et les contradictions faciles à relever dans leurs déclarations successives, il faut se rappeler les circonstances historiques et les conditions dans lesquelles ils devaient accomplir leur œuvre. Ils maniaient en même temps la truelle et l'épée ; ils devaient faire front à la fois, à droite contre les catholiques, à gauche contre les anabaptistes et les illuminés. L'Ecriture était leur arme unique pour séparer le christianisme authentique des traditions du moyen-âge et des utopies

(1) De vera et fals. rel., T. II, p. 195.

violentes ou immorales des sectes contemporaines. Quoi d'étonnant qu'ils en aient exagéré l'autorité et que, laissant tomber leur première distinction entre le recueil biblique traditionnel et la Parole de Dieu, ils aient souvent paru les identifier? Puis, fondant une nouvelle Eglise, ils devaient être amenés à lui donner, dans la lettre de l'Ecriture, une autorité extérieure infaillible qui ne fût en rien inférieure à celle dont se targuait l'Eglise rivale.

Leurs successeurs purent ainsi dire, dans leur langage scolastique, qu'ils avaient fondé le protestantisme évangélique sur deux principes : un principe matériel, la justification par la foi, et un principe formel, l'autorité de l'Ecriture. En réalité, les premiers Réformateurs n'ont pas connu ce dualisme. Ils ne séparaient pas, on l'a vu, l'autorité du livre de celle de son contenu. C'est par son contenu essentiel, non par ses titres extrinsèques, que le livre s'imposait à leur conscience. La preuve interne, l'expérience intime du salut avait précédé pour eux toute démonstration extérieure, et c'est par cette expérience interne que les deux prétendus principes du protestantisme étaient ramenés à l'unité. Mais la piété s'affaiblissant, cette unité vivante se brisa chez les docteurs de l'âge suivant. Ceux-ci s'efforcèrent d'éliminer de leur démonstration tout élément subjectif; ils voulurent constituer l'Ecriture, non plus en témoin authentique du christianisme originel, mais en code surnaturel et infaillible des vérités chrétiennes, de façon qu'on pût déduire ces dernières, *more juridico vel geometrico*, de la lettre même d'un texte divin. La constitution de ce dogme sur l'infaillibilité de l'Ecriture marque l'avènement de la période justement nommée de « la scolastique protestante » qui commence au lendemain même de la disparition des Réformateurs.

CHAPITRE II

L'INFAILLIBILITÉ DE LA BIBLE

I

ORIGINES DE L'IDÉE D'INSPIRATION

C'était un grand avantage pour les docteurs protestan
que d'opposer à l'autorité de l'Eglise une autorité qu
l'Eglise elle-même avait déjà consacrée. La croyance qu
la Bible avait une origine divine, et avait été en quelqu
sorte dictée par Dieu, était en réalité bien plus ancien
que le christianisme. L'homme primitif n'a pu imagin
et adorer un dieu, sans croire spontanément que c
dieu entrait en communication avec son adorateur. I
sans doute le fond vrai de cette croyance, c'est que
divin ne pourrait pas nous ravir si l'Esprit de Dieu ne r
sidait pas naturellement dans les profondeurs de not
être. Mais, dans son enfance, le genre humain ne pou
vait se représenter cette vérité que sous des formes me
veilleuses et mythologiques.

Cette idée d'une inspiration divine accordée à certains hommes et reconnue dans certains livres, n'a rien de spécifiquement juif ou chrétien ; elle est universelle. Les phénomènes d'inspiration se présentent partout avec des formes psycho-physiologiques à peu près les mêmes : les songes, l'extase, la fureur prophétique, la vision, la simple suggestion intérieure, l'aliénation mentale expliquée par l'invasion d'un esprit étranger. Partout on rencontre, aux divers degrés de la civilisation, des sorciers et des devins, des oracles et des sibylles, des prophètes, des législateurs, des prêtres, des sages qui passent pour être touchés d'un souffle divin. Tout ce qui éclatait d'extraordinaire dans les actions, les pensées ou les paroles d'un homme, aussi bien les manifestations d'une maladie mystérieuse que celles d'un génie exceptionnel, était l'indice de la présence d'un Dieu. Toutes les législations anciennes, toutes les religions supérieures de l'Orient reposent sur des livres sacrés qui sont considérés comme le produit de l'inspiration divine.

Les formes du phénomène et les idées qu'on s'en fait sont les mêmes en Israël que chez tous les autres peuples. Mais chez lui, l'inspiration religieuse partie d'aussi bas, est allée infiniment plus haut et a donné des fruits d'une maturité plus exquise et plus riche. A côté des manifestations vulgaires et morbides de l'inspiration passive, un autre genre d'inspiration se développe, qui, loin de déprimer la vie mentale de l'homme, la porte, comme chez les prophètes, à son maximum d'intensité. Cette inspiration prophétique n'emporte pas le moins du monde l'infaillibilité. Dieu parfois ordonne de mettre par écrit certaines révélations ; mais il n'est jamais question, dans cette affaire de rédaction et d'écriture, d'une assistance divine particulière. Plus tard seulement, quand la génialité re-

ligieuse des prophètes fut éteinte, et que la grande époque littéraire fut close, on eut une vénération religieuse pour la lettre des livres saints, et alors aussi chez les juifs, par oubli et inintelligenee de ce qu'était l'inspiration prophétique, se forma la croyance que le texte hébraïque tout entier, et, chez les Hellénistes, celui de la traduction des LXX était l'œuvre même de Dieu, la dictée de son Esprit. La dogmatique de l'école allait remplacer la libre poésie du premier âge. De l'une à l'autre, la théorie platonicienne de l'enthousiasme et de la divine folie a fait la transition. Philon l'applique sans scrupule à l'état prophétique. La conscience humaine disparaît quand surgit celle de Dieu. Philon se félicite d'avoir eu, lui aussi, de ces moments de divine extase ! A certaines dignités comme à celle du grand prêtre était attaché le don d'une inspiration inconsciente. L'interprétation allégorique, alors partout en usage, est la preuve de la croyance générale à l'inspiration des écrits sacrés. Mais c'était aussi un ingénieux moyen pour l'esprit des temps nouveaux de réserver sa liberté et d'échapper à la tyrannie de la lettre qui aurait arrêté tout initiative et tout progrès. L'exégèse en ce temps-là sau la liberté philosophique.

II

LA CROYANCE A L'INSPIRATION DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

Héritiers de la tradition juive, les premiers chrétiens ne firent guère que la continuer. Ils citaient la version grecque de l'Ancien Testament avec la même confiance que le texte hébraïque. Jésus et les apôtres n'avaient pas une autre manière de considérer les livres sacrés de leu

peuple que les hommes de leur génération. Le raisonnement que Paul fait sur un mot de la Genèse, qui est au singulier au lieu d'être au pluriel, montre assez que l'apôtre avait religieusement gardé ce qu'il avait appris à l'école de Gamaliel (1).

Cependant cette doctrine traditionnelle n'enchaînait pas la conscience de Jésus.

En vertu de l'intuition immédiate de sa conscience, où il trouvait la certitude et la lumière d'une révélation supérieure, il n'hésitait pas à écarter la lettre de la Loi, soit comme relative et transitoire, soit comme contraire à sa propre inspiration religieuse et morale. Il promettait à ses disciples un Esprit nouveau. La ferme assurance qu'ils avaient d'avoir dans l'Evangile du Christ la révélation parfaite, et le don de l'Esprit qu'ils avaient reçu, les élevait naturellement au-dessus des révélations antérieures. Cet Esprit donnait à Paul la liberté de proclamer aboli le régime de la Loi et de retrouver par son exégèse subtile l'Evangile des temps nouveaux, dans le code même de l'alliance ancienne et surtout dans les prophéties.

Cette inspiration nouvelle qui donnait à tous les prédicateurs de l'Evangile, l'assurance d'être et de se présenter comme les porteurs de la « Parole de Dieu », donnera naissance à un nouveau recueil de livres sacrés. Mais, au temps apostolique, on n'en est pas encore là. Personne ne prévoyait alors qu'un second tome serait ajouté à la Bible. On vivait dans l'attente de la fin prochaine du monde. Jésus avait promis à son Eglise son Esprit, non un livre nouveau. L'inspiration nouvelle n'était pas le privilège de quelques hommes choisis, mais l'apanage inaliénable de tous les chrétiens. « Celui qui n'a pas reçu l'Esprit du

(1) Gal. III, 15-18.

Christ, n'est pas à lui. » Loin de créer une différence, cette inspiration universelle établissait entre les chrétiens une réelle égalité. C'est pour cela que l'apôtre Paul écrit aux Corinthiens que l'homme qui a reçu l'Esprit, ὁ πνευματικός, juge de tout et n'est jugé par personne, et aux Thessaloniciens : « Jugez de ce que je vous dis; je parle à des hommes intelligents. Examinez toutes choses et retenez ce qui est bon. » Le christianisme entre dans le monde alors, non comme la religion d'une nouvelle servitude, mais comme la religion de la liberté intérieure des âmes.

Cette inspiration apostolique ne mettait pas ceux qui en étaient touchés à l'abri et au-dessus de la faillibilité humaine. Paul est obligé, à Antioche, de reprendre Pierre sévèrement pour une erreur morale. Lui-même distingue soigneusement entre l'éternelle vérité religieuse, les commandements propres du Christ, et ses vues individuelles. Il suppose la possibilité, sous sa plume, d'une erreur de mémoire; il déclare qu'il progresse toujours dans la connaissance de la vérité; il a modifié ses premières idées sur bien des points et confesse ingénûment qu'il ne considère sa science présente que comme une connaissance imparfaite destinée à faire place à plus de lumière et de précision. On constate la même conscience modeste et humaine chez les écrivains sacrés qui nous laissent entrevoir leur travail de pensée dans la composition de leurs ouvrages. Luc avait aussi reçu certainement l'Esprit de Dieu. Relisez le prologue de son évangile; parle-t-il autrement qu'un bon historien de son temps qui a fait des efforts de recherche et de critique, pour donner un récit plus exact et plus complet que celui de ses devanciers? Est-il un seul de ces écrivains, sauf peut-être l'auteur de l'Apocalypse, fidèle en cela à la tra-

dition du genre littéraire qu'il cultive, en est-il un seul, dis-je, qui n'ait écrit occasionnellement, en vue de besoins de circonstances, ou qui présente son œuvre comme une écriture divine à joindre au canon de l'Ancien Testament?

Voilà pourquoi ces écrits apostoliques ne nous apparaissent pas comme la publication juridique d'oracles divins, mais comme la production spontanée d'une grande littérature classique, née d'une foi religieuse profonde, d'une inspiration commune puissante, mais où l'unité générale n'exclut ni la diversité des génies, ni celle des pensées et des styles, et où ne manquent, à côté de beautés et de vérités éclatantes, ni les imperfections de forme, ni les erreurs de détail, ni les traces de préjugés disparus et de procédés de raisonnement et d'exégèse depuis longtemps surannés.

Tout change dès le milieu du second siècle. A mesure que les documents du christianisme primitif entraient en usage pour la lecture publique dans le culte, à côté des livres de l'Ancien Testament, on les classait dans la même catégorie et on leur appliquait la même conception philonienne de l'inspiration. On voit reparaître pour eux pour les écrits des prophètes les images de la lyre ou de la cithare que l'archet céleste, le *Logos* divin, fait chanter à la gloire de Dieu. On ne saurait imaginer une annihilation plus complète de l'individualité humaine, et les théopneustes modernes n'ont jamais rien imaginé de mieux.

Mais on se tromperait si l'on voulait tirer de ces images poétiques une doctrine ferme et arrêtée de l'inspiration à cette époque. A côté de déclarations et de raisonnements qui semblent impliquer une théopneustie littérale, on en retrouve d'autres, parfois chez le même Père de l'Eglise, qui prouvent combien la

liberté était grande encore et la théorie large et flottante. Clément d'Alexandrie plaçait la philosophie à côté de la Loi, et les sages à côté des prophètes. Justin Martyr et Théophile d'Antioche ne doutaient pas plus de la divinité des Oracles Sibyllins que de celle des prophéties d'Esaïe. Tertullien tenait pour divinement inspiré tout livre édifiant. Origène allait plus loin; il distinguait nettement dans les Ecritures des parties d'une autorité et d'une inspiration fort inégales. Augustin lui-même, tout en disant que le style du Saint-Esprit était reconnaissable partout et qu'une grâce divine avait mis les auteurs sacrés au-dessus de toutes les erreurs, n'en constatait pas moins que cette assistance surnaturelle n'avait pu leur faire franchir les bornes naturelles de l'intelligence humaine, et qu'ils avaient parlé en hommes des choses divines.

Avertis par les excès prophétiques du montanisme, les théologiens catholiques insistent moins sur la théorie de la « démence divine ». Si le génie violent de Tertullien se plaît encore à dire que Dieu parle par la bouche de l'homme, quand l'homme lui-même ne sait plus ce qu'il dit, les Alexandrins aiment mieux concevoir l'inspiration plus simplement comme une action du *Logos* qui, loin d'annihiler les facultés naturelles de l'esprit, a pour effet de les rendre plus vives, plus claires et de plus de portée pour atteindre la vérité.

Surtout les frontières de l'inspiration divine restaient incertaines. Ni les Pères de l'Eglise, ni les conciles, n'arrivent à s'entendre sur le nombre des livres qui sont ainsi l'œuvre surnaturelle du Saint-Esprit, ni sur les marques auxquelles on les peut reconnaître. Tel livre comme le *Pasteur* d'Hermas, regardé ici comme une révélation divine, est flétri là comme le bréviaire de l'adultère. L'Apocalypse de saint Jean, généralement vénérée dans la

rétienté occidentale, est dédaignée à Alexandrie comme
livre apocryphe. C'est exactement le contraire pour
pître aux Hébreux jusqu'au synode de Carthage (397).
tin Martyr, Clément d'Alexandrie, et d'autres encore,
nt comme Parole de Dieu des évangiles depuis dis-
us. Les listes des livres canoniques qui nous restent
IIe siècle jusqu'au Ve, offrent des différences extraor-
aires.

n s'en tire avec la distinction devenue courante entre
écrits dits *homologoumènes* ou généralement reçus
eux qu'on appelle *antilégomènes* ou livres d'une au-
ticité suspecte et d'une autorité contestée. Plus his-
que et grammaticale que l'exégèse d'Alexandrie, la
hode de l'école d'Antioche devait aboutir à une cri-
e plus aiguisée et plus radicale. Théodore de Mop-
te, si nous en croyons ceux qui le dénoncèrent, con-
it le caractère sacré de plusieurs livres de l'Ancien
Nouveau Testament, tels que le Cantique des canti-
et l'épître de Jacques, ramenait les Psaumes de
d au temps de Zorobabel et d'Ezéchiel, dépouillait le
grand nombre de leur sens prophétique en les in-
rétant à la façon des Juifs.

s démonstrations de la divinité de l'inspiration bibli-
n'étaient ni moins diverses ni moins indécises. La
n de l'incertitude où l'on restait sur une doctrine si
ale et le peu de besoin qu'on avait d'en sortir ne
pas difficiles à comprendre. L'Eglise en se déclarant
lible avait attiré et concentré sur elle la foi des fi-
. En fait, elle était devenue la suprême instance
les questions de doctrine et de discipline. On ne
it pas à l'Eglise à cause de l'Ecriture, on croyait à
iture à cause de l'autorité de l'Eglise, selon le mot
re de Saint Augustin.

Cette même raison explique encore pourquoi rien ne fut décidé durant le moyen-âge, où se produisent encore les opinions les plus larges à côté des opinions les plus strictes. La scolastique était incapable de critique comme d'exégèse.

Ces deux sciences surgissent, modestes encore, avec la Renaissance et mettent en circulation des idées plus libres et surtout une méthode plus sérieuse. Erasme pensait que les apôtres, tout en étant animés du Saint-Esprit, n'en étaient pas moins restés des hommes faillibles, et que sans aucun dommage pour l'Evangile, ils s'étaient trompés sur certaines choses, et montrés ignorants en d'autres. Les jugements de Luther enfin sur les Prophètes et sur un certain nombre de prétendus écrits apostoliques, jugements rapportés au chapitre précédent, ont laissé voir combien, au début de la Réforme, la conscience chrétienne était libre à l'égard du Canon traditionnel.

Il faut donc conclure que, préparé de toutes manières dans la Synagogue et dans l'Eglise, le dogme de l'autorité de la Bible, à la fin du moyen-âge, n'était encore défini et constitué ni en ce qui regarde la théorie de l'inspiration ni en ce qui concerne les limites du recueil sacré. Jusqu'à ce moment, l'autorité de l'Eglise avait suffi à tout. Il en était autrement dans les communautés issues de la Réforme. L'autorité de l'Ecriture étant opposée à celle de l'Eglise ancienne et de sa tradition, il fallait nécessairement définir les caractères de cette autorité suprême. La tâche du protestantisme d'alors fut de reprendre la doctrine élaborée contradictoirement dans le passé, de l'unifier et de la porter à ses dernières conséquences. La Bible ne pouvait à moindre prix être transformée en autorité extérieure infaillible. Le développe-

ment complet du dogme nouveau se fit en deux moments : le premier est représenté par les confessions de foi protestantes, le second par la construction, au XVIIe siècle, de la théorie orthodoxe.

III

LE PRINCIPE DU DOGME

Le principe du dogme protestant de l'autorité en matière de foi fut posé d'abord officiellement dans les confessions de foi du XVIe siècle.

Dans la pensée première de leurs auteurs, ces symboles ne pouvaient ni ne devaient avoir par eux-mêmes aucune autorité normative. Ce n'étaient point des décrétales, mais de simples exposés historiques, rédigés surtout dans une intention d'apologie, pour réfuter les calomnies des uns ou décliner toute solidarité avec les excès des autres. Les protestants voulaient ainsi faire connaître aux rois et aux peuples ce qu'ils sont en réalité et ce qu'ils croient. La confession de foi présentée par Mélanchthon à la diète d'Augsbourg, en 1530, n'a pas d'autre but. C'est le même souci qui fit prendre la plume à Calvin en 1534. La première édition de l'Institution Chrétienne adressée à François Ier est une confession de foi développée. Les confessions de foi calvinistes sont des « institutions chrétiennes » en abrégé.

Ces documents ne tiraient leur autorité ni d'eux-mêmes, ni des titres des hommes ou des synodes qui les publiaient, mais uniquement de la Parole de Dieu dont ils prétendaient, à l'exclusion de toute autre source, reproduire la doctrine. Ils devaient donc insister avant

tout sur l'autorité de cette Parole, à l'autorité de laquelle aucune autre autorité, ni sur la terre ni dans le ciel, ne pouvait s'opposer, et c'est ce qu'ils font tous unanimement avec une humilité et une ténacité également extraordinaires; s'exprimant en style populaire et en affirmations brèves, ils laissent nécessairement tomber les distinctions que tous les réformateurs faisaient entre la Parole de Dieu et le recueil biblique traditionnel formé et conservé par l'Eglise catholique. Ils ne se préoccupaient pas de faire une théorie de l'inspiration divine qui n'était contestée alors par personne ; ils n'en mesuraient pas les degrés ; ils n'en décrivaient pas les formes ; ils ne définissaient pas le rapport réel entre la doctrine divine et le texte humain, entre le contenu et le contenant. Ivres de la liqueur, ils ne s'occupaient pas du vase, mais négligeant l'accessoire, obéissant au besoin, universel à cette époque, d'une autorité extérieure infaillible, ils identifiaient rondement la Parole de Dieu et la Bible traditionnelle, et prononçaient fortement la brève formule : « Les Ecritures canoniques sont la Parole même de Dieu et cette Parole se prouve véritable et salutaire, non par le témoignage humain de l'Eglise, mais par le témoignage divin du Saint-Esprit en nos consciences. »

Sans doute il y avait là quelque incohérence que vont faire ressortir les discussions de l'âge suivant. Il n'y a ni parité ni homogénéité entre un fait littéraire tel que les collections historiques diverses des premiers livres chrétiens, faites en tâtonnant par des hommes souvent mal éclairés ou prévenus, et le fait religieux et moral essentiellement subjectif de l'évidence d'une doctrine. Conclure de l'un à l'autre est logiquement impossible. Je me suis toujours étonné, par exemple, que le témoignage intérieur du Saint-Esprit ait suffi pour désigner aux réformés

français de 1559 les vingt-sept livres du Nouveau Testament et, sans doute aussi, les trente-neuf de l'Ancien et que le catalogue qu'ils en ont dressé dans la confession de foi dite de la Rochelle, n'ait ni un livre de moins, ni un livre de plus que le catalogue le plus généralement reçu dans l'Eglise catholique, ou que la question des apocryphes ait pu être si facilement tranchée par cet argument. Ces faits ne sont pas de même ordre. L'un relève de l'expérience religieuse et morale ; l'autre, de la critique littéraire et de l'histoire. Ils se disjoindront plus tard nécessairement, par l'effet du progrès des sciences bibliques. Les théologiens protestants se convaincront à leurs dépens qu'il est impossible d'appuyer une autorité extérieure, infaillible *a priori*, sur un fait d'expérience morale subjective. Mais à l'heure où nous sommes, personne ne s'en doute encore, sauf peut-être Luther, à ses heures de liberté d'esprit et de clairvoyance.

Nul parmi les Réformateurs n'a manié avec plus de décision et de vigueur l'antique argument scripturaire : « *Il est écrit* » pour mettre fin aux controverses. Nul n'a cru plus fermement à l'origine divine et à l'inspiration des Ecritures. Mais nul aussi n'a eu plus de liberté à l'égard de la lettre et de la forme du recueil traditionnel. Il en a positivement inauguré la critique ; et si son œuvre, à cet égard, n'a pas été continuée, c'est qu'il n'a pas eu de successeur. L'inspiration de l'Ecriture n'était pas pour lui un dogme, une théorie intellectuelle établie avant la lecture des livres, c'était un fait religieux, une conviction morale qui se formait et se renouvelait incessamment pendant la lecture, par le contact immédiat de la conscience avec la vérité de Dieu. De là venait le caractère inspiré, l'invincible assurance et la sereine liberté de sa foi.

Il y a cette différence entre les symboles luthériens et

les réformés que les premiers n'ont jamais fait l'énumération des livres canoniques, et n'en ont pas dressé de catalogue comme les seconds. Aussi bien ne le pouvaient-ils. Leurs auteurs ne voulaient pas renier le classement fait par Luther lui-même dans sa traduction de la Bible, et ils n'osaient pas le sanctionner. On laissa le flot de la coutume et de la tradition ancienne passer tacitement sur l'entreprise du Réformateur et l'effacer.

Les Pères de la Réforme considéraient la Bible du dedans; ils se tenaient à la doctrine salutaire, à la moëlle religieuse du livre, sans se soucier autrement de l'histoire de son texte et de sa formation. Leurs successeurs considèrent la Bible du dehors, dans les caractères extrinsèques qui en démontrent l'origine divine et permettent de réclamer pour elle une foi implicite et anticipée à tout ce qu'elle peut renfermer, avant tout examen et toute expérience. Ils retombent ainsi dans la vieille ornière du catholicisme et vont réédifier après lui une religion d'autorité.

Cette proposition : « La Bible est la Parole de Dieu » était chez les premiers le cri d'une âme sauvée du péché et de la mort, affranchie de toute servitude extérieure, liée seulement par l'Esprit de Dieu qu'elle sent en soi. Cette même proposition devient chez les seconds un théorème abstrait, une vérité d'ordre logique dont il n'y a plus qu'à tirer les conséquences. L'autorité extérieure de la lettre de la Bible prend la place de l'autorité de l'Eglise; et, par la même méthode syllogistique et déductive, — comme font les juristes avec un code indiscutable —, les théologiens en tireront toutes leurs doctrines avec une merveilleuse facilité et édifieront un système qui ne sera qu'un nouveau catholicisme inconséquent et décapité. Essayons de montrer cette méthode à l'œuvre.

IV

LA CONSTRUCTION DU DOGME

Si l'on demande pourquoi la distinction entre les Ecritures canoniques et la Parole de Dieu, faite d'abord par les Réformateurs, est restée inféconde et même a si tôt fait place à son contraire, à la pure et simple identification des deux termes, on en trouvera une autre raison que celle qu'on tire des circonstances du moment et des facilités et avantages qu'une telle simplification fournissait à la polémique protestante. Il se passa ici quelque chose d'analogue à ce qu'on a vu au IIe siècle, quand le christianisme, principe transcendant d'inspiration et de vie, s'incarna et s'emprisonna dans une Eglise visible, organisée, jusqu'à s'identifier avec elle. Toutes les religions d'autorité finissent ainsi par matérialiser leur objet dans une forme sensible, parce que leur autorité ne peut devenir autrement extérieure et palpable. Pour la même raison, la Parole de Dieu ou révélation intérieure de Dieu à la conscience, se matérialisa et s'emprisonna au XVIIe siècle dans la lettre et le Codex traditionnel de l'Ecriture, en sorte que l'on prit l'un pour l'autre sans faire aucune différence ni aucune réserve.

Et c'était une conséquence presque forcée de la conception, par trop intellectualiste ,que les Réformateurs avaient eue de la « Parole de Dieu » et qu'ils avaient transmise à leurs successeurs (1). Ils entendaient sous ce terme, avant tout, une doctrine *(doctrina divina)* surna-

(1) Luther, dans Rothe, *Zur Dogmatik*, p. 127.

turellement révélée par Dieu aux hommes. Une doctrine ne peut aller sans son expression adéquate, car mal exprimée elle n'est plus vraie. Où chercher cette expression adéquate et parfaite de la doctrine divine sinon dans la Bible?

Dès lors, celle-ci, qui n'était d'abord qu'un instrument historique pour arriver à la découverte du vrai christianisme qu'on voulait restituer dans l'Eglise, se change en un code de vérités divines, divin lui-même, en un manuel surnaturel de la pure religion, et du même coup, comme dans le catholicisme, malgré toutes les protestations qu'on peut élever, cette religion, exprimée et enfermée tout entière, avec ses authentiques formules, dans un code sacré, prend nécessairement la forme d'une religion légale et court le risque de perdre son caractère spécifiquement évangélique.

Une fois engagé sur cette pente, le protestantisme devait aller jusqu'au bout. La Bible, définie à la lettre comme pure Parole de Dieu, s'opposait aussi bien aux prétentions de la raison humaine qu'à celles de l'Eglise catholique. Accorder à la raison et à la conscience de l'homme la moindre faculté ou compétence de distinguer dans l'Ecriture entre des parties humaines et des parties divines, des choses obligatoires et des choses qui ne lient pas, c'en est ruiner aussitôt l'autorité souveraine et laisser à la conscience et à la raison le dernier mot dans toutes les discussions. Quenstedt a raison : « S'il y avait dans les livres canoniques quelque chose venu du genre humain et non de l'inspiration du Saint-Esprit, la certitude et la solidité de l'Ecriture entière seraient en péril, son autorité partout divine serait ruinée et notre foi tout entière deviendrait branlante ».

Les catholiques n'éprouvaient pas la même nécessité

de pousser le dogme de l'Ecriture à ses extrêmes conséquences. A côté de l'Ecriture, ils avaient l'autorité de l'Eglise qui servait de fondement à celle de l'Ecriture elle-même. Aussi se trouvèrent-ils tout d'abord mieux portés que les Protestants à faire des concessions à la critique naissante. Non seulement les Jésuites reconnaissaient explicitement, comme Bellarmin, la collaboration humaine dans les livres historiques de la Bible, mais d'autres accordaient encore que certaines erreurs avaient pu s'y glisser. Il faut lire avec quelle ironie vraiment normande Richard Simon parle de l'anxiété où sont les docteurs protestants qui font tout reposer sur l'intégrité et l'infaillibilité du texte de l'Ecriture, tandis que les savants catholiques, sachant leur foi assise sur un autre fondement, se livrent à leurs recherches sans inquiétude ni scrupule.

La théologie protestante ne devait revenir de sa théorie de l'inspiration qu'après l'avoir développée dans toute la rigueur de ses conséquences. L'Ecriture, à proprement parler, n'a qu'un seul auteur, Dieu lui-même, ou si l'on préfère, le Saint-Esprit. Sans doute pour mettre par écrit sa Parole, Dieu a eu besoin de se servir de mains humaines. Mais ces scribes humains n'étaient que des instruments, des secrétaires, mieux encore des *calames*, des plumes au moyen desquelles l'auteur divin a écrit. Il ne s'agit pas ici d'une illumination intérieure qui aurait éclairé ces organes humains du Saint-Esprit. Cela est inutile, puisqu'ils n'ont aucune part ni aucune responsabilité dans ce qu'ils ont écrit; leur inspiration a consisté dans la bonne volonté qu'ils ont eue de prêter leur main au maître qui la réclamait. Ils n'ont pas été inconscients; mais, sauf dans la partie mécanique de l'écriture, entièrement passifs. Ils ont pu comprendre ce qu'ils transcri-

vaient; mais cela même n'était pas nécessaire et cela n'a pas toujours eu lieu, comme plusieurs d'entre eux l'avouent, et comme le prouve l'exemple de l'ânesse de Balaam.

La Bible est une lettre que Dieu a conçue, forme et fond, idées et mots, et qu'il a du ciel adressée aux hommes. L'inspiration est conçue comme une dictée surnaturelle.

La scolastique protestante y distingue trois moments: l'ordre de prendre la plume et d'écrire *(impulsus ad scribendum)*, la révélation de ce qu'il faut écrire, la matière même du livre *(suggestio rerum)*, enfin la suggestion des mots dans lesquels la pensée divine doit être formulée *(suggestio verborum)*. Rien n'est ainsi laissé au hasard ni à la faillibilité humaine. Dieu lui-même reste responsable de tout.

Arrivée à ce point, la théorie venait se heurter à des faits évidents et devait s'expliquer avec eux. Il y a entre les diverses parties de l'Ecriture des différences et même des oppositions; en tout cas, il y a des variétés de style. Comment concilier cette variété ou ces contrastes avec l'unité de l'auteur principal, c'est-à-dire Dieu? Le premier et le moins dangereux expédient fut de rapporter tout à l'arbitraire du Saint-Esprit. Cet Esprit, libéral dispensateur de toute sorte de langues, donne à chacun celle qu'il veut et qu'il juge la plus convenable à son dessein. Mais alors on en vient à s'étonner que chaque écrivain biblique parle exactement dans un style et dans des formes de raisonnement déterminés et connus d'ailleurs par la culture et les habitudes d'esprit de son temps. Pour expliquer cette étonnante et perpétuelle concordance, on disait alors que le Saint-Esprit, dans le choix de ses expressions et de ses formes de phrase, avait eu égard à l'individualité et au degré de culture de chacun de ses organes,

lui laissant le soin de parler et d'écrire, comme il aurait parlé et écrit s'il avait été abandonné à son propre génie. Cette première concession n'est-elle pas dangereuse?

Autre difficulté. Ni l'Ancien ni le Nouveau Testament ne sont écrits en hébreu ou en grec avec une pureté grammaticale parfaite. Les Pères de l'Eglise, Bossuet et presque tous les prédicateurs ont éloquemment insisté sur le contraste de la sublimité de leur doctrine et de la rudesse ou pauvreté de leur élocution. Erasme et les humanistes n'en jugeaient pas autrement. Mais dans la théorie de l'inspiration verbale édifiée par les théologiens protestants, les barbarismes, les solécismes, les fautes de déclinaison et de syntaxe qu'on peut relever dans tel ou tel écrit de la Bible, devenaient une cause de scandale. On essaya de l'écarter, soit par les plus subtiles distinctions, soit par les expédients les plus inattendus.

La polémique fut longue entre ceux qu'on nommait les *puristes*, parce qu'ils soutenaient que le style biblique était, d'un bout à l'autre, d'une correction irréprochable, et ceux qui faisaient à la philologie et à la grammaire les concessions qu'on ne leur pouvait refuser. Du côté de la dogmatique orthodoxe, le débat fut clos par cette affirmation paradoxale : « Le style de l'Ecriture sainte n'est souillé d'aucun vice grammatical ni d'aucun barbarisme ou solécisme. » Ce qui est grave ici, ce n'est pas la question, c'est la réponse que l'on était obligé d'y faire.

On ne s'arrêta pas à proclamer l'inspiration des mots ; il fallut descendre jusqu'à celle des syllabes, des voyelles et des consonnes. Voici à quelle occasion.

Un savant hébraïsant, professeur à l'Académie protestante de Saumur, découvrit et publia que les points voyelles de l'écriture masorétique sont relativement de

date plus récente que le texte hébreu qui n'était constitué d'abord que par les consonnes. Les points voyelles sont l'œuvre des rabbins juifs qui les ont créés, pour fixer la lecture du texte au début même du moyen-âge. Le trouble fut grand parmi les partisans de l'inspiration stricte et plénière. Si les points voyelles ne sont pas inspirés, le texte lui-même devient incertain et une grave atteinte est portée à la perfection et à l'autorité de la Bible. Les deux Buxtorf mirent une colossale érudition au service de la thèse orthodoxe, pour réfuter la découverte de la critique. Ils y réussirent très mal. Mais la dogmatique vint encore ici trancher violemment un problème d'histoire littéraire. Le plus jeune des symboles réformés proclama l'antiquité des points voyelles et l'inspiration totale du texte sacré, tant en ce qui regarde les voyelles qu'en ce qui regarde les consonnes.

Il fallait maintenir l'Ecriture exempte de toute erreur, non seulement en fait de doctrine et de morale, mais en fait d'histoire, de géographie, de cosmologie, d'onomastique, et, comme à Rome l'on condamnait Galilée, à Wittemberg et à Genève on s'inscrivait en faux, au nom du dogme, contre toutes les découvertes qui semblaient mettre en péril l'infaillibilité verbale du texte sacré. L'intolérance romaine était odieuse, les prétentions de la scolastique protestante devaient finir dans le ridicule.

La contradiction interne dont souffrait cette orthodoxie nouvelle était telle, que les études bibliques que cette théologie avait provoquées, allaient tourner à sa confusion. Si le texte de la Bible est divin, on ne saurait mettre trop de zèle ni de patience à le restituer dans sa forme authentique et première. On n'en possédait, en effet, que des éditions imprimées sur un petit nombre de manuscrits presque tous fort récents. Qui peut garantir que

les copies successives, faites dans le cours des siècles, fussent restées semblables à l'original ? On se mit donc, avec une ardeur qui ne s'est plus ralentie, à chercher de nouveaux manuscrits et à confronter minutieusement tous les témoins du texte. Le nombre des variantes ou leçons nouvelles ainsi accumulées par les Estienne, les Bèze, les Richard Simon, les Mill et les Wettstein se chiffra bientôt par dizaines de mille. Mais à quoi servait l'inspiration littérale des mots et des syllabes si, par le fait des copistes ignorants, inattentifs ou même intéressés, le texte nous était arrivé corrompu ou tout au moins incertain ? Le travail du Saint-Esprit allait-il être annulé par la sottise ou la malignité des hommes ? Le cas était grave. Comment le résoudre ? On n'avait que le choix ou de proclamer la divinité du « *texte reçu* » publié par les Elzévir au XVII[e] siècle, ou d'accepter les résultats de la critique biblique avec toutes ses conséquences. On ne se résigna ni à l'une ni à l'autre de ces solutions. L'autorité du prétendu « *texte reçu* » ne reposait en définitive que sur une audacieuse réclame de libraire, et la critique, devenant de jour en jour plus hardie, devait donner le coup de mort à la théorie dogmatique de l'inspiration.

La question du canon biblique et de ses authentiques frontières faisait naître des questions plus graves encore. Les apocryphes de l'Ancien Testament, conservés dans les Bibles allemandes, étaient sévèrement exclus des Bibles réformées. Si les catholiques accusaient les protestants de mutiler les Ecritures divines, ceux-ci reprochaient aux catholiques d'y mêler des écrits purement humains et sans autorité. Prise entre l'Eglise catholique dont elle ne pouvait accepter la tradition sans se suicider, et la critique indépendante dont elle redoutait les recherches, l'orthodoxie protestante se trouvait dans une

impasse. Comment savoir si, dans le recueil actuel tous les livres écrits par le Saint-Esprit se retrouvent, ou si, parmi ceux qui y sont aujourd'hui, il n'en est pas d'inauthentiques ou d'interpolés ? Ceux qui lisent avec attention l'Ancien Testament, peuvent y relever des allusions à plusieurs livres de prophètes que nous ne possédons pas, et, dans le Nouveau, il est certain qu'il manque des épîtres de Paul qui sont aujourd'hui perdues. A toutes ces questions, concernant l'intégrité ou l'authenticité des livres de la Bible, on se contentait de répondre alors par un acte de foi en la Providence de Dieu, qui, ayant fait aux hommes le don de sa Parole, ne pouvait permettre qu'elle fût altérée ou qu'une partie se perdît.

Cette question de l'authenticité des Écritures anciennes qui a provoqué depuis lors tant d'études et de controverses, n'avait pour ces théologiens qu'une médiocre importance. Si Dieu, en effet, est le seul auteur responsable des écrits bibliques, qu'importent les noms ou les personnes de ceux qui n'ont tenu que la plume ! Qu'importe même qu'ils aient été témoins oculaires ou immédiats des faits qu'ils racontent, puisqu'ils les écrivent, non comme ils les connaissaient de mémoire, mais comme Dieu le leur dictait.

Aussi bien, pour prouver la divinité de la Bible, ne partaient-ils point comme nos orthodoxes modernes de l'authenticité des écrits individuels de la Bible et de la véracité de leurs auteurs. Des preuves de cette nature, soit historiques, soit morales, y compris même celles du miracle et de la prophétie, ne sauraient fonder qu'une foi humaine en l'Ecriture sainte, une vraisemblance, une probabilité, qui ne répondrait jamais à la certitude divine dans laquelle seule la conscience chrétienne peut trouver satisfaction et repos. « Si nous voulons bien pourvoir aux

besoins des consciences, disait Calvin, et empêcher qu'elles n'errent et vacillent dans le doute et dans une instabilité perpétuelle, il faut chercher et prendre notre conviction de plus haut que de raisons humaines, jugements ou conjectures, je veux dire du témoignage secret du Saint-Esprit. De même que Dieu seul peut être le témoin suffisant de sa Parole, de même cette Parole ne trouvera point foi dans le cœur des hommes, à moins qu'elle ne soit certifiée et scellée par le témoignage intérieur de l'Esprit. »

La vraie démonstration de la divinité de l'Ecriture est donc une révélation intérieure qui se fait dans la conscience, au moment de la lecture même, et qui en fait apparaître la vérité comme la lumière du soleil. Nous savons que la lumière est lumière, par cela seul qu'elle nous éclaire. Aussi bien l'ancienne théologie n'entreprend-elle pas de démontrer par preuves rationnelles la dignité propre de la Bible. Elle la laisse elle-même se justifier à la conscience, car elle a en soi, selon le mot de Calvin, la faculté de montrer sa vérité comme les choses blanches ou noires de montrer leur couleur, et les choses amères et douces, de montrer leur saveur.

Il n'y a rien, en effet, à opposer à cet appel à l'expérience et à l'évidence religieuse et morale. Mais cette évidence produite dans les âmes chrétiennes par le Saint-Esprit est un principe subjectif, comme celui de la morale ou de la philosophie. Peut-elle servir à fonder une autorité matérielle extérieure ? C'est là qu'est l'illusion et le point faible de la scolastique protestante.

De plus, le témoignage de l'Esprit dans la conscience est d'ordre essentiellement religieux et moral, et ce n'est que par abus et paralogisme qu'on l'étend au dehors à des questions d'histoire ou de littérature. Quand on

conclut de l'impression religieuse à l'authenticité d'un document ou à la réalité d'une histoire, c'est comme si l'on voulait tirer de l'impression morale que nous laisse l'*Œdipe Roi* de Sophocle ou l'*Hamlet* de Shakespeare des conclusions objectives et positives sur l'histoire réelle de la ville de Thèbes ou du royaume de Danemark. La grandeur de la figure d'Abraham ou la beauté psycholo-gique du drame de l'Eden, ne prouvent pas plus l'histo-ricité des récits de la Genèse que le pathétique des adieux d'Hector et d'Andromaque ou de la prière de Priam aux genoux d'Achille, ne prouve celle de l'*Iliade* d'Homère. Ce sont choses d'un autre ordre, entre lesquelles il n'y a pas de commune mesure, et dans chaque ordre, les ques-tions se résolvent par des arguments essentiellement différents.

La théorie ecclésiastique s'achève enfin et se résume dans l'énumération des qualités ou vertus mystiques de l'Ecriture *(affectiones scripturæ sacræ)*, comme le dogme catholique dans les marques ou caractères de l'Eglise. Les deux attributs principaux de la Bible, auxquels il est aisé de ramener tous les autres, sont l'infaillibilité qui fonde son autorité absolue en fait de doctrine, et l'effica-cité, c'est-à-dire la puissance qu'elle a de créer et de nourrir la vie nouvelle dans les âmes. Mais il ne s'agit pas de s'arrêter ici à une efficacité naturelle comme est celle de tout bon livre. Ce que nos théologiens relèvent, c'est une action surnaturelle exercée par la Bible, une action qui ne consiste pas dans sa puissance morale de persuader ou d'instruire, mais dans la puissance créatrice de l'Esprit immanent d'une façon métaphysique et réelle dans le texte biblique lui-même. La Bible est l'incarna-tion mystérieuse de l'Esprit. Le Verbe ne s'est pas fait seulement chair ; il s'est fait Ecriture ; il est dans

volume sacré comme le Christ est présent dans l'Eucharistie, comme l'âme dans le corps, et la lecture de la Bible agit divinement sur l'âme à l'instar du sacrement.

V

PARALLÈLE ENTRE LE DOGME PROTESTANT ET LE DOGME CATHOLIQUE DE L'AUTORITÉ

Les deux dogmes se sont heurtés de front pendant près de deux siècles ; mais sous les différences qui sautent aux yeux et à travers les controverses les plus obstinées, on pressent des analogies profondes qui, dans le même temps, les portaient l'un vers l'autre et les rapprochaient.

Ce sont deux systèmes religieux de la même famille, deux systèmes d'autorité. Ils ont le même point de départ et se construisent, théoriquement du moins, d'après la même méthode déductive.

Ce point de départ commun, c'est la notion d'une révélation divine extérieure, consistant en une doctrine ou institution décrétée par Dieu et communiquée surnaturellement aux hommes comme une loi venue du dehors pour régir les intelligences et les volontés. Que l'homme eût besoin d'une autorité infaillible et que cette autorité, avec la soumission absolue qu'elle implique, constituât la substance même de la religion, c'était, aux XVIe et XVIIe siècles, un de ces axiomes traditionnels qu'on ne discute pas, une de ces idées idoles dont parle Bacon, qui tyrannisent les meilleurs esprits, jusqu'au jour où l'on ose les examiner.

Voici, dès lors, comment des deux parts on raisonne ;

c'est la même déduction *a priori* par les mêmes syllogismes. Il ne suffisait pas que Dieu donnât aux hommes sa révélation. Ce don aurait été rendu inutile et vain s'il n'arrivait pas entier et pur à son adresse. Dieu devait donc pourvoir à ce que l'eau céleste de la source de salut qu'il venait d'ouvrir, ne se perdît pas ou ne pût se corrompre en coulant dans les canaux humains par lesquels la distribution devait s'en faire jusqu'aux dernières générations humaines. Or ces canaux nécessaires sont la tradition orale et l'Ecriture. Il fallait sanctifier et canoniser l'une et l'autre. Les catholiques s'étaient empressés de le faire, et les protestants, ne pouvant se dissimuler que la Parole de Dieu avait d'abord été prêchée et s'était propagée de vive voix avant d'être écrite, tout en insistant sur ce que l'Ecriture avait de plus sûr et de plus ferme, ne pouvaient pas se refuser de canoniser la tradition orale au moins dans sa première période. Jusque-là les deux systèmes vont la main dans la main.

A ce moment, ils se séparent ; l'un s'attache à la tradition de l'Eglise à laquelle il subordonne l'Ecriture ; l'autre s'attache à l'Ecriture à laquelle il subordonne la tradition. Mais la négation n'est complète ou radicale ni d'un côté ni de l'autre. Les protestants recueillent les symboles de l'ancienne Eglise et les décisions des conciles œcuméniques et les défendent, témoin le bûcher de Servet, avec une intolérance aussi grande que les catholiques de leur temps. Ceux-ci ne repoussent pas davantage l'Ecriture, ils prétendent seulement, comme Bossuet le disait à Claude, que l'Eglise la comprend et l'interprète mieux que le sens individuel de quelques docteurs ou de quelques fidèles. Sur le miracle, les prophéties, l'inspiration, l'incarnation, l'expiation, la Trinité, sur les dogmes les plus importants du christianisme, aux yeux

de la conscience chrétienne générale de cette époque, l'accord entre les deux partis est complet et profond. Comment s'étonner dès lors que de grands et sincères esprits, comme Bossuet, Leibniz et bien d'autres, aient estimé une réconciliation aussi possible que désirable et se soient employés à la faire aboutir? Entre les deux systèmes il y avait une différence de quantité, non de qualité. On pouvait donc espérer la réduire à rien par des concessions réciproques.

Il est vrai que ces pacificateurs se trompaient ; ils n'avaient pas découvert sous les formes catholiques, persistantes dans le protestantisme, le principe nouveau introduit dans le monde par la Réforme, qui agissait obscurément dans la conscience protestante et faisait échouer toutes ces tentatives de conciliation bénévole. Mais si l'on s'en tient uniquement au système doctrinal de l'orthodoxie de ce temps-là, il faut bien constater les évidentes analogies de pensée et de raisonnement. Les protestants arrivent à établir l'infaillibilité de l'Ecriture par la même voie par laquelle les catholiques établissaient celle de l'Eglise. Le Saint-Esprit qui, pour ceux-ci, s'incarne et s'emprisonne dans la tradition et la hiérarchie, s'incarne et s'emprisonne de la même manière pour ceux-là dans la lettre de la Bible. On aboutit enfin des deux parts au même résultat, à la constitution d'une autorité extérieure regardée comme divine, pour laquelle on réclame impérieusement, au nom même de la majesté divine, une foi implicite, une adhésion sans réserve, quoi que ce soit d'ailleurs que la Bible enseigne à l'une quelconque de ses pages, ou que l'Eglise décrète à un moment de son histoire.

Le catholique doit croire à l'Immaculée-Conception de la Vierge, non parce qu'il s'est convaincu que cette doc-

trine est vraie, mais parce que son Eglise l'a ainsi ordonné; le protestant doit de même croire aux possessions démoniaques et à la figure mythologique ou anthropomorphique de Satan, parce que la Bible l'enseigne. D'un côté comme de l'autre, les dogmes chrétiens sont déroulés de ces deux dogmes primordiaux qui les renferment tous par voie d'autorité et forme déductive, la plus simple et la plus courte des formes logiques. Des deux parts enfin le christianisme, édicté ainsi par une autorité extérieure, abdique son premier caractère qui est d'être une inspiration de la conscience, une force vive et libre de l'âme (δύναμις Θεοῦ), pour tomber au rang d'une religion légale.

Revenons aux différences. Le système catholique a mis l'infaillibilité divine dans une institution sociale, admirablement organisée, avec son chef suprême, le pape; le système protestant a mis l'infaillibilité dans un livre. Or, à quelque point de vue que l'on examine les deux systèmes, l'avantage est sans contredit du côté du catholicisme.

L'Eglise a cette première supériorité sur la Bible d'être un organisme social, vivant, contemporain, souple, en état de parer à toutes les questions nouvelles, d'évoluer enfin habilement sans jamais se démentir, grâce au principe d'inspiration qu'elle retient dans son sein. Elle peut se montrer tolérante à l'égard de ce qu'elle ne peut empêcher, fermer les yeux sur ce qu'il lui importe de ne pas voir, bref, se conduire dans le gouvernement des esprits avec toute la liberté, la prudence et la patience des gouvernements qui sont assurés d'avoir le temps pour eux. La Bible, au contraire, est un document du passé, un livre dont la forme et les idées ont une date et répondent à un degré de culture et à un état de civilisation déterminés

Qu'on ne nous objecte pas que l'esprit en est vivant. Il ne s'agit pas ici de l'esprit chrétien qui est indépendant en effet de la lettre de l'Ecriture ; il s'agit de cette lettre même, que l'orthodoxie protestante nous donne comme pure et propre Parole de Dieu, à laquelle elle veut enchaîner ses adeptes comme à une loi divine, comme à l'expression éternelle de la vérité. Dès lors, ne sent-on pas combien le système de l'autorité infaillible d'un livre est moins facile à maintenir, plus impossible à pratiquer que celui de l'autorité infaillible d'une Eglise? En vérité, si le protestantisme était la tyrannie intellectuelle d'un livre, nous ne dirons pas qu'il n'aurait pas longtemps à vivre ; nous disons que depuis deux siècles il aurait vécu, au lieu d'être aujourd'hui la forme religieuse des peuples les plus avancés en culture scientifique et en civilisation chrétienne.

En second lieu, le système catholique a bien plus de grandeur. Autre chose est de raisonner sur la valeur d'un livre, autre chose de créer à travers dix-huit siècles d'histoire, par une série ininterrompue d'efforts et de luttes, un empire religieux comme celui de Rome. Ce système est l'œuvre des évêques, des moines, des papes, des politiques autant que des docteurs. Il est né, il a grandi en pleine mêlée humaine, rendant à l'humanité moderne des services et lui causant des maux et des dangers également extraordinaires. Sans aucun doute, et nous l'avons montré, les prétentions dogmatiques et religieuses du catholicisme sont des fictions ou des légendes ; mais l'Eglise catholique est bien une réalité politique avec laquelle les puissants du jour ne peuvent s'empêcher de compter, et c'est un des plus grands spectacles de l'histoire que cette lente croissance de la puissance des papes et la formation de cette admirable et terrible machine de

gouvernement qui s'étend encore sur plus d'un tiers de la chrétienté.

Qu'est-ce que le système protestant auprès de celui-là Un tissu d'abstractions paisiblement enchaînées d'un lien logique dans le cabinet des docteurs ou dans l'enceinte des écoles, sans avoir jamais pu s'établir sérieusement dans les Eglises, ni dans la société laïque, une œuvre artificielle et contradictoire manquant à la fois de base et de conclusion, détruite par le principe même de la Réforme d'où l'on voulait la déduire. A quoi bon, en effet, postuler l'inspiration divine d'un texte antique et son infaillibilité jusqu'à l'iota, si, dès à présent, ce texte, écrit en langues mortes depuis longtemps, n'est accessible qu'à quelques savants philologues, et si le peuple chrétien doit se contenter de versions vulgaires, qui ne sont, elles, ni infaillibles, ni parfaites, ou de la parole de prédicateurs sujets à toutes les misères humaines? Si ces imperfections et ces erreurs dans les sermons ou les versions modernes de la Bible n'empêchent pas les âmes d'atteindre le salut, pourquoi veut-on que, lorsqu'elles se rencontrent dans le texte original, ce texte n'ait pas eu et ne puisse pas continuer à avoir la même vertu salutaire?

Le dogme protestant de l'infaillibilité de la Bible n'est pas seulement irréalisable pour la pensée ; il est encore, en fait, inutile.

CHAPITRE III

LA DISSOLUTION PROGRESSIVE DU DOGME

I

LE FONDEMENT DU DOGME DÉPLACÉ

La construction protestante n'était pas encore achevée qu'elle parut fragile. On crut la consolider en en déplaçant la base; on ne fit qu'en hâter la ruine.

Cette base était, comme on l'a vu, le témoignage intérieur du Saint-Esprit, certifiant à l'âme chrétienne que l'Ecriture était « Parole de Dieu ». Or, tout le monde éprouvait un aveugle besoin d'avoir une autorité extérieure, bien définie et ferme, qu'on pût opposer à celle de l'Eglise catholique. D'ordre subjectif et moral, souvent obscur, indécis et mobile, le témoignage interne ne pou-ait fonder cette autorité, sans se dénaturer et se contre-ire lui-même. Comment faire du Saint-Esprit le juge des océs et des questions de texte, de canon, de critique storique, sans le transformer en un oracle d'ignorance de fanatisme ?

Ici, d'ailleurs, intervenaient les Sociniens et les Armi-

niens : à quels signes, demandaient-ils, reconnaissez-vous que la voix que vous prenez pour celle du Saint-Esprit, n'est pas une vaine imagination, l'écho de vos préjugés ou même la suggestion d'un esprit d'aveuglement et d'erreur (1) ? Si vous vous retranchez dans votre conviction personnelle, sans la justifier par aucune raison, le Juif ne pourra-t-il pas dire de sa Bible, et le Musulman dire du Coran, ce que vous dites de votre Ecriture sainte (2). Celle-ci se compose de parties très diverses et de valeur fort inégale ; toutes les pages causent-elles la même édification, éveillent-elles dans la conscience chrétienne la certitude immédiate qu'elles procèdent de Dieu ? Enfin ceux qui croient entendre en eux-mêmes, comme une voix surnaturelle, le témoignage du Saint-Esprit, ne sont-ils pas les victimes d'une illusion psychologique très fréquente qu'un peu de réflexion et d'analyse dissipe aussitôt (3) ?

Ceux qui faisaient d'abord toutes ces objections ne voulaient pas cependant détruire le dogme. Bien au contraire, ils prétendaient le reconstruire sur une base plus ferme. Pour établir l'autorité divine de l'Ecriture, disaient-ils, il n'est besoin de recourir ni aux décisions extérieures de l'Eglise catholique, dont la tradition est sans

(1) EPISCOPIUS, Inst. theol., Pars IV, sect. 1, c. 5 (éd. d'Amsterdam, 1650, p. 235) : *Quæ est regula ista divina ex qua aut ad quam cognoscat illam suam quam appellat scientiam, esse rectam scientiam et divinæ voluntati conformem ? Sive quæ est nota illa characteristica per quam discernit istam suam persuasionem non esse meram opinionem et mordicus arreptam imaginationem, sed ab ipso Spiritu S. inditam et impressam persuasionem ?* — P. BAYLE, Comm. phil. sur ces paroles : *Contrains-les d'entrer.*

(2) EPISCOPIUS, ibid.

(3) REIMARUS, dans le Fragment : *Unmœglichkeit einer Offenbarung*, p. 39 et 118.

autorité, ni au témoignage interne du Saint-Esprit qui est illusoire ; ce sont deux modes de démonstration également surnaturels et irrationnels ; il suffit de s'adresser à l'histoire. Par des témoignages historiques et des arguments purement rationnels, nous pouvons prouver l'authenticité des livres bibliques ; de cette authenticité, déduire la vérité de l'histoire surnaturelle qu'ils renferment, et, dans cette histoire, trouver la garantie divine de leur origine. En termes de l'école cela s'appelle fonder la *fides divina* de la Bible, c'est-à-dire son autorité divine, sur la *fides humana*, c'est-à-dire la véracité des témoignages historiques (1).

Cette nouvelle théorie, qui est le contre-pied de l'orthodoxie du XVII[e] siècle, est devenue l'orthodoxie courante du nôtre (2).

Voici la chaîne du raisonnement : les livres du Nouveau Testament et, en particulier, les quatre Evangiles et les épîtres de Paul sont des auteurs dont ils portent les noms. Une tradition très ferme remontant jusqu'à eux ne permet pas d'en douter. Ces écrivains ont *pu* connaître la vérité sur le Christ et ils ont *voulu* la dire. Ils l'ont pu ;

(1) EPISCOPIUS, ibid. : *Ad hoc, ut certo sciamus libros hos divinos esse, sufficit si certum sit eos scriptos esse ab iis auctoribus quorum nomina præ se ferunt.* LIMBORCH, Theol. christ. I, 4, 6 : *Ex librorum sacrorum veritate colligitur eorum divinitas.* F. SOCIN, de Auctorit. sacr. Scripturæ : *Verissimum id (quod ad doctrinam pertinet) esse credet quisquis de historia in eodem Novo Test. nihil dubitet...... Si creduntur illa esse vera quæ historice de ipso Jesu evangelistæ scripserunt, qui omnes narrant quædam ab ipso facta naturæ limites omnes excedentia, affirmantque eum ex cruenta morte in vitam rediisse : necesse est omnia ista recte dicta censeri*, etc.

(2) Voir JALAGUIER, Le témoignage de Dieu, etc., 1850. Authenticité du N. T., 1851. Inspiration du N. T., 1851. Introd. à la Dogmatique, chap. VI, 1897.

car ils ont été les compagnons de sa vie, les témoins de ses actes et les auditeurs de ses discours. Ils l'ont voulu, puisque supposer le contraire est absurde. Donc les miracles de Jésus et surtout sa résurrection d'entre les morts sont des faits certains. Mais de tels faits n'ont pu se produire sans une intervention surnaturelle de Dieu. Dieu a donc attesté lui-même que Jésus de Nazareth est son fils et que sa doctrine vient du ciel. Pour la recevoir, la conserver et la transmettre dans sa pureté originelle, les apôtres ont reçu l'esprit de Dieu qui a gardé leur parole et leur plume de toute erreur. A tous ces miracles ajoutez celui de l'accomplissement des prophéties et vous avez ainsi établi, sur des preuves extérieures et matérielles, l'autorité divine de l'Ancien et du Nouveau Testament (1).

On croyait avoir ainsi sauvé le dogme de l'autorité. Bientôt on s'aperçut du contraire. Il ne fallait pas avoir dans l'esprit une grande rigueur scientifique pour juger de l'insuffisance de cette déduction et sentir la fragilité des anneaux qui la composaient. Comment pouvait-on s'imaginer qu'on gagnât quelque chose à remplacer ici le témoignage divin du Saint-Esprit par celui des hommes ? Qu'est-ce donc que l'homme pour servir de caution suffisante à Dieu ? Le fameux dilemme : *ni trompeurs ni trompés*, est si lâche et si largement ouvert, que toute la réalité de l'histoire humaine, tissue de préjugés, d'illusions, d'erreurs inconscientes, d'ignorance et de parti pris, passe au travers sans difficulté.

(1) Limborch, Theol. christ. I, 4, 2 : *Ad veritatem historiæ alicujus comprobandam duo requiruntur : primo, ut illius scriptor vera potuerit, secundo, ut vera voluerit scribere. Hæ duæ conditiones si in ullo unquam scriptore, certe in Novi T. scriptoribus reperiuntur.* F. Socin, tout son Libellus de Auctoritate Script. sacræ, et la première partie du Catéchisme de Racovie.

La critique historique naissait alors avec Louis Cappel, Spinoza, Richard Simon, Jean Leclerc, Grotius et bien d'autres ; elle allait aussitôt montrer que rien n'est plus obscur, plus compliqué, plus insoluble souvent que ces questions de date et d'auteur en ce qui regarde les livres bibliques, presque tous anonymes. La solution de ces problèmes d'histoire littéraire fût-elle encore plus facile, comment se dissimuler que la connaissance historique, de sa nature, n'arrive jamais à une certitude absolue, mais seulement à un degré plus ou moins élevé de vraisemblance et de probabilité ; que, dès lors, il y a disconvenance entre elle et la foi religieuse qui a besoin d'une certitude parfaite ? Comment donc celle-ci pourrait-elle se subordonner à celle-là ? Où se trouve l'assurance du salut, si le salut dépend du résultat de mes recherches critiques ? Que feront les simples fidèles, les chrétiens ignorants, si la paix de leur conscience dépend de questions que les savants ne cessent de discuter et qu'eux-mêmes ne peuvent comprendre, encore moins résoudre ?

Ecoutons Lessing se révoltant contre ces conditions pédantesques mises à la foi des chrétiens : « Cessez de suspendre à vos fils d'araignée le poids d'une destinée éternelle de félicité ou de tourments. La vieille scolastique a-t-elle jamais fait à la religion de plus graves blessures que cette exégèse historique ? Il ne sera pas vrai qu'un mensonge ou une illusion se puisse découvrir chez les écrivains bibliques ! Il ne sera pas vrai que parmi les mille et mille choses dont nous n'avons pas lieu de douter, il s'en puisse rencontrer de certaines qui sont imaginaires ou erronées ! Et si cette possibilité reste ouverte, que devient toute votre déduction ? N'eût-il pas mieux valu laisser dormir dans vos arsenaux les

armes nouvelles que vous en avez tirées?... Comme d'ailleurs des faits contingents deviendraient-ils pou nous des vérités nécessaires, à moins qu'ils ne soie l'expression de vérités morales ou religieuses exista déjà dans l'entendement humain? L'histoire et la mét physique restent séparées par un fossé infranchissabl Vous m'offrez le miracle de la résurrection de Jésu Christ. Je puis bien n'être pas en mesure de réfuter l récits que les écrits bibliques en donnent. Mais que d duirez-vous de mon impuissance, laquelle peut proven aussi bien de ma faiblesse et de l'insuffisance des doc ments que de la vérité de votre thèse et de la force d vos arguments? » (1)

Les choses, en effet, ont si bien changé que les miracl et les prophéties qui constituaient alors la grande preu de la révélation biblique sont aujourd'hui la partie de cet révélation qui a le plus besoin d'être prouvée. La plupa des chrétiens de nos jours croient aux miracles de Jés à cause de son Evangile, non à l'Evangile, à cause de s miracles.

II

PROGRÈS DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

Ce n'en était pas moins une révolution que de port ainsi la question biblique sur le terrain de l'histoire. O s'habituait peu à peu à considérer ces livres de la mên manière que les autres documents de l'antiquité et à le appliquer les mêmes règles de critique. Des problèm

(1) Lessing, Sendschreiben : Ueber den Beweis des Geistes u der Kraft, 1777.

historiques et littéraires se posaient qu'on était moralement obligé de résoudre par les mêmes moyens. Dès qu'on se livra à cet examen avec plus de liberté, on découvrit aussitôt, chez les auteurs sacrés, bien des choses qu'avait voilées jusqu'alors le nimbe d'or dont ils étaient entourés et qu'il était de plus en plus difficile de faire cadrer avec la vieille théorie d'une origine surnaturelle et divine.

Comparant, par exemple, la double narration que nous lisons dans les livres de Samuel sur les premiers temps de David, Bayle faisait la réflexion que si l'on trouvait un tel désordre, de telles répétitions et de telles contradictions dans Thucydide ou dans Tite Live, on n'hésiterait pas à conclure à quelque grave altération et complication des textes. En vain ajoutait-il prudemment qu'on devait bien se garder de pareils soupçons, quand il s'agit de la Bible. De semblables précautions oratoires paraissaient une cruelle ironie ; elles ne trompaient ni n'arrêtaient plus personne. Comment réfuter ce même critique, quand, au point de vue moral, il affirmait plus librement encore qu'une action, mauvaise devant les lois éternelles, est toujours mauvaise, alors même qu'elle aurait eu pour auteur un homme favorisé de l'inspiration divine ? (1)

Les écrivains bibliques sont bien loin de se retrancher derrière la prérogative d'une infaillibilité surnaturelle. Dans la préface de son évangile, Luc se recommande à ses lecteurs comme tout historien ordinaire, par le zèle et le soin qu'il a mis à s'enquérir des choses et à mettre dans son récit l'ordre le meilleur et l'exactitude la plus grande (2). Comment voudrait-on nous empêcher d'ap-

(1) P. BAYLE, Dictionnaire, art. David et *passim*, dans la 1re édition, 1695.

(2) HUGO GROTIUS, Votum pro pace eccl., Op., t. IV, p. 672 (éd.

préciser à l'aide d'autres documents le succès relatif de son effort ? L'apôtre Paul exhorte les chrétiens de Thessalonique ou de Corinthe, à juger par eux-mêmes de ce qu'il leur écrit, à examiner toutes choses. Si dans certains endroits, il en appelle à un commandement du Christ, dans d'autres, il déclare n'émettre qu'un sentiment personnel, qu'il distingue soigneusement des ordres du Seigneur. Il est vrai que parfois il parle des révélations qu'il a reçues en état d'extase; mais jamais il ne laisse entendre que Dieu lui-même inspire les mots, les raisonnements, les citations ou les idées qui naissent du mouvement naturel de son esprit ou du souvenir de ses expériences. Dans son style, dans sa polémique, dans sa manière de poser ses thèses et de les défendre, s'accuse en traits vivants l'originalité de son caractère et de sa personnalité tout entière.

Les écrivains sacrés, très souvent encore, s'expriment par conjecture ou de façon incertaine sur des choses à propos desquelles le Saint-Esprit aurait dû et pu aisément leur donner toute certitude et des informations précises. Avec les progrès de l'exégèse grammaticale et à mesure que tombaient des préjugés séculaires, pouvait-on continuer à ne pas apercevoir les contradictions matérielles qui se trouvent, par exemple, entre les livres des Rois et ceux des Chroniques, entre Esdras et Néhémie,

d'Amsterdam, 1679). *A spiritu S. dictari historias nihil fuit opus: satis fuit scriptorem memoria valere circa res spectatas aut diligentia in describendis veterum commentariis... Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsisset, inde potius sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetæ faciunt, quam a testibus quorum fidem est secutus. Sic in illis quæ Paulum agentem vidit scribendis nullo ipsi dictante afflatu opus. Quid ergo est cur Lucæ libri sint canonici ? Quia pie ac fideliter scriptos et de rebus momenti ad salutem maximi ecclesia primorum temporum judicavit.*

entre les quatre évangiles, ou encore entre l'épître aux Romains et celle de Jacques, en ce qui regarde la justification par la foi ? Enfin, comment concilier avec la théorie de l'inspiration verbale le fait que les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, très souvent ne correspondent pas au texte hébraïque et parfois le contredisent directement ? Le prophète Michée, par exemple, avait dit : « Mais toi, Bethléem, trop petite pour être l'une des souches de Juda, etc. » Et Matthieu écrit : « Toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es pas la plus petite d'entre les principautés de Juda. » On peut voir encore comment Jacques, dans son discours rapporté Act. XV, 16 et ss., cite Amos IX, 11 d'après la version des Septante, mais en contradiction complète avec le texte hébreu. L'auteur de l'épître aux Hébreux, suivant la même version alexandrine, fait dire au Psalmiste (XL, 7) : « tu m'as formé un corps » au lieu qu'en hébreu nous lisons : « tu as percé ou ouvert mes oreilles ». Toutes ces remarques, qui sont de peu de conséquence dans l'ordre naturel des choses, étaient des blessures mortelles à la doctrine de l'inspiration surnaturelle et verbale. La théorie d'une accommodation divine aux erreurs et aux passions humaines servit un moment à excuser les exterminations ou les fourberies, mises si souvent par l'Ancien Testament au compte de Dieu. Mais pouvait-on se payer longtemps de cette fausse monnaie ? Quant aux quelques passages bibliques où semble être revendiquée l'inspiration divine pour les livres saints ou pour leurs auteurs, outre qu'on en force le sens jusqu'à le dénaturer, ne voit-on pas le cercle où l'on s'enferme quand on veut prouver l'inspiration de la Bible par des déclarations empruntées à la Bible elle-même (1) ?

(1) J. Leclerc, Sentiments de quelques théol. de Hollande sur

La critique du texte n'était pas moins fatale au dogme que l'exégèse. Recherchant et colligeant les manuscrits, dépouillant les écrits des Pères et les anciennes versions, les savants accumulaient les variantes aux marges du Nouveau Testament, démontraient que, pour avoir été conservé avec plus de piété, le texte sacré n'avait pas plus échappé aux accidents des choses humaines; que plus on en avait fait des copies, plus s'en était accrue la diversité; qu'il fallait encore ici se contenter de conjectures et de vraisemblances, en sorte que le texte original et pur ne pouvant plus être reconstitué d'une façon certaine, la doctrine de l'inspiration verbale, *usque ad voces et consonas*, ne s'appliquait plus à rien et devenait inutile (1).

l'histoire crit. du V. T. de Richard Simon, 2e éd. 1711, surtout les lettres XI et XII, et Défense des sentiments, 1re éd. 1686, surtout les lettres IX à XII.

SPINOZA, Tractatus theol. polit., c. I, II, XII, etc. Il fait déjà cette remarque à propos des commentateurs qui torturent les textes pour les harmoniser à tout prix : *Commentatorum autem qui has evidentes contradictiones reconciliare conantur, unusquisque pro viribus sui ingenii quidquid potest fingit, et interea, dum sacras litteras et verba scripturæ adorant, nihil aliud faciunt quam bibliorum scriptores contemptui exponere, adeo ut viderentur nescivisse loqui neque res dicendas ordinare...*

Leclerc est tellement persuadé qu'il faut lire les livres bibliques d'après la même méthode historique et critique appliquée aux livres de l'antiquité, qu'il veut qu'on explique les épitres de Paul, comme M. Dacier venait d'expliquer les Odes d'Horace. Sentiments, 1re lettre, p. 17 et ss.

(1) L. CAPPEL, Arcanum punctationis revelatum, sive de punct., et accentuum apud Hebr. vera et genuina antiquitate, 1624. Spicilegium seu notæ in N. T., 1632. J. MILL, Son édition du N. T. grec, 1707, avec un appareil critique de plus de trente mille variantes opposées au texte de Robert Etienne. J. WETTSTEIN. Prolegomena ad N. T. græci editionem, 1733, et cette édition même si laborieu

En même temps l'examen critique de la tradition sur la date, les auteurs et l'origine des livres de la Bible en montrait l'incertitude et les erreurs. On sentait que tout en cette matière était à reviser. Hobbes, Spinoza, Richard Simon, Jean Leclerc, n'avaient pas sans doute découvert le secret de la composition du Pentateuque, mais ils avaient pressenti la diversité des éléments qui y étaient entrés et vu parfaitement qu'au lieu de remonter à Moïse, la première rédaction de ces livres était très postérieure (1). Dès lors ils devenaient anonymes et l'on ne savait plus sur qui faire porter la prérogative surnaturelle de l'inspiration. Il en était de même pour Job qui, selon Leclerc, n'a pas d'autre vérité que la vraisemblance poétique qu'on demande aux tragédies. Les prophètes ont pu avoir des visions et des révélations divines. Mais leurs discours ont été mis par écrit après coup par eux ou par leurs disciples. Nous n'en possédons plus que des fragments. Esther et Judith « sont des histoires faites à plaisir ». Nulle part ne se trouve la trace d'une inspiration verbale, et il faut ajouter qu'aucun de ces écrivains, la plupart inconnus, ne songe à s'en prévaloir. Leurs œuvres sont assez mélangées de choses bonnes et mau-

-sement préparée, 1754. J.-A. Bengel, N. T., græce, 1734. J. Griesbach et ses trois recensions du texte, 1774-1777, 1796-1806, la plus décisive, 1803-1807. Sur cette histoire du texte du N. T. : voy. E. Reuss. Geschichte der H. Schriften N. T., 6e édit., 1887, et Bibliotheca N. T., 1872, et Holtzmann, Einleit. in d. N. T. 2 éd. 1886.

(1) Hobbes, dans son Leviathan, 1651, disait avec finesse : *Videtur Pentateuchus potius de Mose quam a Mose scriptus.* Spinoza, Tract. theol. politicus, 1670, en fait descendre la rédaction jusqu'à Esdras, qui aurait complété maints documents plus anciens. Richard Simon, Hist. critique du V. T., 1678, la confie à des écrivains publics, annalistes officiels d'Israël. J. Leclerc, Sentiments etc., l'attribue à un prêtre israélite du VIIIe siècle.

vaises, d'ombre et de lumière, pour que leur piété, leur talent naturel et leur patriotisme religieux suffisent à les expliquer.

La critique s'approchait avec plus de timidité des livres du Nouveau Testament. Cependant la liberté de jugement dont Luther avait fait preuve à l'égard de plusieurs d'entre eux n'était pas entièrement éteinte. Richard Simon et certains docteurs jésuites frayaient ici la voie nouvelle où l'on allait s'engager.

Le premier montrait clairement que les titres mis à la tête des Evangiles et des Actes pour en faire connaître les auteurs avaient été ajoutés après coup, en sorte qu'on ne pouvait les dérober à la discussion; il soutenait que l'original de Matthieu avait été écrit en hébreu et que nous n'en possédions plus qu'une traduction grecque dont l'Eglise seule pouvait garantir la fidélité. Il discutait très pertinemment l'authenticité des douze derniers versets de l'Evangile de Marc, écartait celle du passage de 1 Jean V, 7 sur les trois témoins, contestait que l'épître aux Hébreux fût de la plume même de Paul. Bref il faisait revivre, bien qu'avec sa prudence habituelle, toutes les incertitudes et toutes les diversités que l'on rencontre, chez les Pères de l'Eglise, dans la liste des livres qui sont canoniques et de ceux qui ne le sont pas, des homologoumènes, des antilegomènes et des apocryphes. Sans doute il s'efforçait de concilier tous ces faits littéraires avec la réalité de l'inspiration, mais il en modifiait profondément l'idée. Il aimait surtout à s'en faire une arme contre le dogme protestant et à montrer qu'en fin de compte la seule base sur laquelle repose l'autorité divine des Ecritures, c'est l'autorité actuelle de l'Eglise (1). Mais alors sur quoi repose cette dernière?

(1) Voici l'argument de Richard Simon contre le principe protes-

Catholiques et protestants également embarrassés devant l'histoire, n'échappaient à son témoignage qu'en s'enfermant dans des cercles vicieux. Jean Leclerc développait la critique de Richard Simon, et Semler, marchant dans leur sentier et sur leurs traces, allait plus loin encore. Toutes les questions étaient soulevées et l'on commençait à entrevoir, à travers les voiles déchirés de la dogmatique, une réalité historique toute nouvelle que notre siècle enfin devait achever de rendre à la lumière.

Sous l'action de cette critique se dissolvait en même temps l'autorité dogmatique du Canon des saintes Ecritures. La notion de « Parole de Dieu » allait se transformer. Les notions, Canon et Parole divine, ne coïncidant plus, se séparent. Les déistes anglais, Tindal surtout, s'acharnent à montrer combien certains livres de la Bible, soit par leur contenu, soit par leur origine, répondent peu ou mal à l'idée que nous devons nous faire de la Parole de Dieu. Peut-on maintenir l'autorité de l'Ancien Testament au même rang que celle du Nouveau, approuver à la fois la sanglante intolérance d'un Elie et la douceur de Jésus, considérer comme agréables à Dieu ou même ordonnés par lui les cruautés d'un Josué ou d'un David, les mensonges d'Abraham, les ruses de Jacob, les vols dont les Hébreux en fuyant se rendent coupables à l'égard des Egyptiens, etc...! N'est-il pas évident que la Bible, si elle renferme la Parole de Dieu, contient d'autres

tant de l'autorité divine du texte biblique : « Les changements qui sont survenus aux exemplaires de la Bible depuis que les originaux ont été perdus, ruinent entièrement le principe des protestants qui ne consultent que ces mêmes exemplaires de la manière qu'ils sont aujourd'hui. Si la vérité de la Religion n'était demeurée dans l'Eglise, il ne serait pas sûr de la chercher maintenant dans des leçons qui ont été sujettes à tant de changements... » etc.

choses qui n'ont rien de spécialement divin, par exemple les documents d'une histoire nationale, la législation d'une religion statutaire et rituelle aujourd'hui dépassée, les restes en un mot d'une littérature qui n'avait rien de spécifiquement religieux comme le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, le roman de Judith, ou les chants héroïques de l'Ancien Israël (1)?

Si l'on écarte enfin l'autorité de l'Eglise, comment justifiera-t-on les limites actuelles du canon biblique? Au point de vue de l'histoire pourra-t-on expliquer pourquoi le Siracide est écarté et l'Ecclésiaste admis? Qui définira exactement la frontière qui sépare le canonique de l'apocryphe ? Le livre de Daniel et la seconde épître de Pierre ne sont-ils pas des écrits supposés ? Si l'on a recours au témoignage du Saint-Esprit, pourra-t-on soutenir avec sincérité que le témoignage ne reste jamais en deçà et ne va pas au-delà des limites du recueil traditionnel en usage dans les Eglises (2)?

La dogmatique orthodoxe pouvait se montrer indiffé-

(1) TINDAL, Christianity as old as the creation, c. XIII, 1730. J.-S. SEMLER, Abhandl. von freier Untersuchung des Kanons, I, p. 1-8, II, p. 191. etc., 4 vol., 1771-1775.

(2) SPINOZA, Tract. theol. polit. : *Non satis mirari possum cur inter sacros libros recepti fuerunt* (libri Paralipom.) *ab iis qui libros Sapientiæ, Tobiæ et reliquos ex canone sacrorum deleverunt.* Sur cette question des apocryphes de l'A. T., objet de si longues et si stériles querelles entre protestants et catholiques, voy. E. REUSS, Hist. du Canon des S. Ecrit., 1864. Evidemment les protestants tenaient le mauvais bout, puisqu'ils ne pouvaient défendre leur thèse qu'en divinisant l'œuvre de la synagogue et du rabbinisme pharisien, comme on ne peut défendre le caractère divin du recueil du N. T. qu'en divinisant l'œuvre des Pères de l'Eglise, des conciles et d'une tradition qu'on déclare pour tout le reste faillible et entaché d'erreur.

rente aux questions relatives à l'origine humaine de tel ou tel écrit biblique, elle appuyait sa foi sur Dieu même, le seul et premier auteur de la Bible, et Dieu pouvait se servir aussi bien d'un écrivain anonyme ou éloigné des faits racontés, que d'un apôtre ou d'un témoin oculaire. Mais la théologie arminienne, qui prétendait fonder la *fides divina* sur la *fides humana*, c'est-à-dire l'autorité divine des Ecritures sur la véracité historique des auteurs, ne pouvait avoir la même sérénité. S'il s'agissait de l'histoire de Jésus, il ne pouvait lui être indifférent d'avoir entre les mains l'œuvre d'un compilateur de traditions populaires ou les mémoires authentiques de l'apôtre Matthieu. Le quatrième évangile n'a pas le même poids, suivant qu'on le tient pour un écrit de Jean, le fils de Zébédée ou d'un théologien de l'école d'Alexandrie. Il est facile d'imaginer dès lors quelles conséquences devaient avoir, sur la dogmatique nouvelle, les résultats de plus en plus déconcertants de la critique et de l'exégèse historiques.

III

ATTÉNUATIONS ET COMPROMIS. — LE TRIOMPHE DU RATIONALISME

A vrai dire, il y avait toujours eu, depuis le XVIe siècle, des hommes d'esprit modéré pour résister à la logique de l'orthodoxie et limiter, avec plus ou moins de précision, la révélation divine aux choses seules qui regardent le salut du genre humain (1).

(1) CALIXTUS, **Responsum maledicis Moguntinorum theologorum**, thes. 73 : *Neque Scriptura dicitur divina, quod singula quæ in ea continentur divinæ peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod præcipua quæ redemptionem et salutem generis humani concernunt,*

Les Arminiens étaient amenés par leur propre théo à entrer dans la voie des concessions et à les faire plus en plus larges (1).

Hugo Grotius donna l'exemple ; il fut amené l'exégèse grammaticale, dont il est un des créateurs faire des distinctions entre les livres canoniques et marquer des degrés dans leur inspiration. Si celle-ci nécessaire aux prophètes, on ne voit pas qu'elle l'ait aux historiens. Il a suffi aux auteurs des livres historiqu de la Bible d'être de bonne foi et d'une profonde piél L'inspiration est donc restreinte par Grotius aux proph ties, aux révélations apostoliques et aux paroles de Jés qui sont les paroles mêmes de Dieu.

Pour tout le reste, le secours miraculeux de l'Esprit Dieu est inutile ; un jugement droit, une honnêteté scr puleuse, l'amour de la vérité ont suffi (2).

Venu après Grotius, Jean Leclerc fut plus hardi encor Se tenant plus strictement à l'histoire, il limite l'inspir tion aux prophéties, commandements et doctrines que Bible, en termes exprès, met dans la bouche de Di

non nisi divinæ revelationi debeantur; in ceteris vero quæ aliun sive per experientiam, sive per lumen naturæ nota, consignam divina assistentia et spiritu ita scriptores sint gubernati, ne quidqu scriberent, quod non esset ex re, vero, decoro, congruo.

(1) Episcopius, Instit. christ. I, 4, 10 : *Si quædam non exacte def verint, fuerunt ea non res fidei aut præcepta morum.* Et ailleu *Recte ex Joh. VI, 19, liquet Spiritum sanctum Johanni non suggess quot stadiis remigassent discipuli Domini sed ei reliquisse judici suum proprium de spatio remigationis, quando dicitur : Cum remig sent quasi stadia XXV aut XXX.* (Ibid. IV, 1, 4).

(2) H. Grotius, Votum pro pace eccles. p. 672 : *Vere dixi non om libros qui sunt in hebræo canone dictatos a spiritu S. ; scriptos cum pio animi motu non nego. — A spiritu S. dictari historias n fuit opus ; satis fuit scriptorem memoria valere circa res spectatas diligentia in describendis Veterum commentariis.*

lui-même. Partout ailleurs, il réclame le droit d'examiner, de corriger, de douter (1). C'était une position singulière. A ce point de vue, il n'y avait inspiration et autorité divine que là où il y avait le miracle d'une communication directe et surnaturelle.

L'action permanente du Saint-Esprit dans l'âme religieuse en général, et dans l'âme chrétienne en particulier, était ou niée ou omise. Dès lors on n'avait plus que l'antithèse violente et abrupte de ces deux termes s'excluant réciproquement : l'autorité de la révélation et la raison naturelle. Où l'une était constatée, l'autre devait fatalement se taire et se soumettre.

Cependant, la raison critique gagnant toujours du terrain, le champ de la révélation, comme celui du miracle allait nécessairement se rétrécissant jusqu'à disparaître. Combien il était facile d'embarrasser Leclerc en lui demandant quelle idée il se faisait donc de la Parole de Dieu, s'il fallait la voir partout où la lettre de l'Ecriture fait parler Dieu en personne et ne la voir que là ! N'y aurait-il pas dans la Bible des figures de rhétorique comme la prosopopée ? Car on ne peut guère mettre au compte de Dieu les ordres sanguinaires qu'exécutent Josué et ses successeurs. Leclerc l'avoue encore ; mais cette dernière et fragile barrière une fois renversée, que reste-t-il d'autre que le critère intérieur de la conscience et de la raison ? La théologie inconséquente de l'arminianisme n'est, en réalité, qu'une transition au rationalisme de l'âge suivant.

Ce dualisme de la révélation et de la raison, c'est-à-dire de deux termes se limitant extérieurement et s'ex-

(1) J. Leclerc, Sentiments de quelques théologiens de Hollande (1685), lettres XI et XII. Défense des sentiments, lettres IX et X. Amsterdam, 1686.

cluant l'un l'autre comme deux sources hétérogènes de connaissances, est le trait caractéristique et fondamental de la conception surnaturaliste de la religion et de l'univers. Le rationalisme est déjà dans la méthode ; il devait tôt ou tard apparaître dans la doctrine.

La transformation qui s'accomplissait aux extrêmes du protestantisme, chez les Sociniens, les Arminiens de Hollande et les déistes d'Angleterre, avait sa répercussion au centre même, dans les milieux les plus conservateurs. Les théologiens les plus attachés à l'ancien dogme, éprouvaient le besoin d'en desserrer les nœuds. C'est le cas surtout de l'école de Saumur, en France. Cameron distinguait entre la Parole de Dieu, d'abord orale, et cette même Parole mise ensuite par écrit, et se préoccupait davantage de l'inspiration divine de la doctrine que de celle des livres qui la contenaient (1). Ses successeurs Louis Cappel, Amyrault, Josué de la Place, tout en répétant les formules consacrées, n'étaient pas arrêtés par elles. Elles n'empêchaient pas, l'un de poursuivre ses études critiques sur le texte de l'Ecriture et son histoire, les deux autres, leurs spéculations sur l'universalisme de la grâce et sur l'imputabilité du péché d'Adam (2). L'espr

(1) Cameron, Opera, Genève, 1658. Controversia inter Reform. Pontificos, c. XII. De controversiarum judice, c. VII : *Libri su doctores muti. . . . . Mutos scilicet, si sonum spectes ; si vero doctrina quæ inde hauriri potest, disertos ac eloquentes.* Le théologien angl R. Baxter était du même sentiment : « Il importe au salut croire à la doctrine, non aux livres. Il y a quelque chose d'huma dans la méthode et dans la phrase, qui ne sont pas si immédiat ment divines que la doctrine ». The saint's everlasting rest Repos des saints), London, 1649 et 1662, p. 206 et ss.

(2) Syntagma thes. theolog. in Academia salmuriense, 1664. C voit néanmoins, dans ce recueil, que la doctrine de la théopneust des livres ira s'exagérant de plus en plus jusqu'à arriver à l'insp

historique et critique se développait et se répandait avec les travaux de Daillé (1) et de Blondel (2).

Des disputes violentes agitaient les églises et divisaient les synodes. Pour y mettre un terme, une assemblée ecclésiastique tenue à Genève, en 1675, dressa la formule du *Consensus helveticarum ecclesiarum* comme une digue à travers le courant. Jamais n'apparut mieux la vanité de ces procédés autoritaires qui sont en contradiction radicale avec le principe du protestantisme. Un demi-siècle plus tard, la digue fut emportée. La formule orthodoxe et les sanctions violentes qui l'accompagnaient furent officiellement abolies à Genève même, grâce aux efforts du fils de celui qui avait le plus contribué à la faire établir(3).

ration verbale avec Etienne Gaussen, Thèses inaugurales de Verbo Dei, 1655. Ce qu'il faut signaler seulement chez les théologiens de Saumur, c'est la contradiction de leur pratique et de leur théorie. La tyrannie des confessions de foi produit toujours de ces sortes de contradictions.

(1) J. Daillé, Traité de l'emploi des Saints Pères, etc., 1632. De pseudepigraphis apostolicis, 1655. De scriptis quæ sub Dionysii Areop. et sancti Ignatii nominibus circumferuntur, 1666.

(2) D. Blondel, Pseudo Isidorus et Turrianus vapulantes, 1628. Traité hist. de la primauté en l'Eglise, 1641. Des sibylles, 1649. Apologia pro sententia Hieronymi de presbyteris et episcopis, 1646. C'était la naissance de la critique et de l'exégèse historiques parmi les pasteurs protestants.

(3) Alph. Turretini et J.-F. Osterwald sont les témoins de l'affaiblissement du dogme de l'inspiration. Ils ont passé l'un et l'autre à l'arminianisme. Le premier appelle la Bible « un livre divin », à cause de l'excellence et de la supériorité religieuse et morale de ses enseignements. L'autre distingue dans la Bible les révélations expresses de Dieu et les choses que les écrivains ont pu voir, entendre ou connaître par eux-mêmes et raconter suivant leur propre génie, avec l'assistance du Saint-Esprit. La divinité générale de la Bible se prouve par la vérité de sa doctrine, par son action morale,

A partir de ce moment, le rationalisme arminien et socinien se glisse partout, dans les catéchismes, dans les sermons, et remplace, par ses vagues périphrases, les formules de l'orthodoxie antérieure. La raison et la révélation sont deux puissances que l'on révère également tout d'abord. Mais l'autorité prépondérante passera bientôt à la raison, car c'est un axiome reçu que l'Ecriture ne peut renfermer rien d'absurde ou d'immoral et que si l'on y trouve des textes qui paraissent l'être, il faut les interpréter suivant la raison et la conscience.

En Angleterre et en Allemagne, le même mouvement se déroule avec plus de logique et de profondeur. L'enseignement officiel est obligé à des concessions de plus en plus graves. On abandonne d'abord l'inspiration des mots ou bien l'on se réfugie dans la théorie moralement inquiétante d'une accommodation du Saint-Esprit et de ses organes aux préjugés et aux erreurs des contemporains. Trois éléments constituaient l'ancien dogme : l'impulsion divine *(impulsus ad scribendum)*; la suggestion des choses *(suggestio rerum)* et l'inspiration des mots *(suggestio verborum)*. De ces trois éléments, le premier et le dernier disparaissent totalement, et le second, qui paraissait seul important, se réduit à une simple direction de l'intelligence et de la mémoire, qui a préservé les écrivains sacrés de trop graves erreurs (1).

enfin par les miracles et les prophéties. « Certains théologiens, dit encore Osterwald, ont ajouté à ces preuves le témoignage du Saint-Esprit que quelques-uns cependant estiment peu probant et superflu. » Rien n'est plus significatif pour caractériser l'orthodoxie de cette époque. A. TURRETINI, Cogitationes et dissert. theolog., 1737. J.-F. OSTERWALD, Compendium theologiæ christ., 1739.

(1) TŒLLNER, Die gœttliche Eingebung der heil. Schrift, p. 103-118. REINHARD, Grundriss der dogmatischen Theologie, p. 59. STORR, Lehrbuch der Dogmatik, § 11. AUGUSTI, Dogm., § 88.

Le témoignage mystique du Saint-Esprit confirmant immédiatement à l'âme la vérité de l'Ecriture, n'était plus admis ni même compris (1). Toute la démonstration des apologistes consistait à faire appel à l'histoire et à la raison. Or, le témoignage de l'histoire, de plus en plus infirmé par la critique, devait aboutir à un doute général (2) et le témoignage de la raison, bientôt seul dominant, à la transformation de la révélation en philosophie morale et de la religion positive en religion naturelle (3).

En Angleterre plus qu'ailleurs fut cultivée la méthode historique de démonstration par le moyen des prophéties et des miracles (4). Elle se montra impuissante pour répondre à la critique philosophique de Locke et de Hume. Si l'on prend à la lettre les prophéties de l'Ancien Testament, il est clair qu'elles n'ont pas été accomplies dans le Nouveau, et les prétentions du christianisme sont fausses. Si on les interprète allégoriquement, il est clair encore qu'elles ne prouvent rien, car il n'est pas de textes

(1) MICHAELIS, Dogm. p. 92 : *Ich muss aufrichtig gestehen, dass so fest ich von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt bin, ich in meinem Leben niemals ein solches Zeugniss des Heil. Geistes vernommen habe, auch in der Bibel kein Wort davon finde.* REINHARD, Dogm. p. 69.

(2) C'est à peu près le résultat des libres études critiques et exégétiques de SEMLER (Abhandl. von freier Untersuch. des Kanons, 1771), de J.-J. WETTSTEIN (Edition grecque du N. T., 1751), d'A. ERNESTI (Institutio interpretis N. T., 1761).

(3) H.-C. HENKE, Lineamenta institutionum fidei christ. 2e édit. 1785 ; ECKERMANN, Compend. theol. christ., 1791. RŒHR, Grund- u. Glaubenssætze, 4e éd. 1860 ; Briefe über den Rationalismus, 1813.

(4) W. WHISTON, The accomplishment of Scripture prophecies, 1708. N. LARDNER, The credibility of the Gospel history, 1727-57. Th. CHALMERS, The evidence and authority of the christian revelation, 1834.

anciens qu'on ne puisse ajuster ainsi à une histoire postérieure (1).

L'argument tiré des miracles porte moins encore. A les supposer véritables, ils ne prouveraient rien, car une saine raison en conclura seulement qu'elle est en présence de phénomènes dont les causes lui échappent. Comment de cet aveu d'ignorance tirer une démonstration positive ? N'est-il pas plus facile de faire accepter par la conscience la doctrine morale du Christ qu'il ne l'est de convaincre la raison de la réalité de ses miracles ou de sa résurrection corporelle ? (2)

Si cette doctrine morale constitue l'essence permanente et essentielle du christianisme, la religion naturelle se substitue logiquement à la religion révélée.

De la même manière le supranaturalisme des théologiens allemands, succombant au dualisme qu'il portait en lui, s'affaissait peu à peu et cédait la place à un rationalisme plus conséquent et plus radical. L'apologétique des Baumgarten, des Crusius, des Tœllner avait appelé à son secours la philosophie de Leibniz et de Wolff; c'était introduire l'ennemi dans la place. On ne fait pas à la raison sa part. Dès qu'elle se pose, elle s'impose, ne reconnaissant aucun tribunal au-dessus d'elle. Prouver qu'une doctrine quelconque est vraie par des arguments rationnels,c'est faire d'elle une vérité rationnelle. Le rationalisme de l'argument implique et amène nécessairement le rationalisme de la conclusion.

Il ne servait de rien de prétendre que la doctrine chrétienne est supérieure à la raison, sans lui être contraire; car de deux choses l'une : ou cette doctrine supérieure

(1) Collins, A Discourse of the grounds and reasons of the chr. Religion, 1724.

(2) D. Hume, Essays on miracles, 1764.

est sans attache aucune avec la raison, et la raison alors ne la peut reconnaître; il y faut adhérer les yeux fermés; ou bien la raison l'accepte par des motifs appréciés par elle, et alors cette doctrine rentre nécessairement dans le cadre des vérités rationnelles. La révélation est à la raison, disait-on, ce que le télescope est à l'œil. Mais l'œil voit ce qui est dans le miroir du télescope et la raison en juge en dernier ressort. Réduite au simple rôle d'auxiliaire provisoire, soit pour abréger la distance, soit pour hâter le progrès de l'humanité, la révélation perdait non seulement son antique souveraineté, mais elle devait bientôt disparaître, puisque les progrès de la raison la rendaient progressivement inutile. La religion enfermée dans les limites de la raison : voilà le point où venait aboutir dans la philosophie de Kant et dans la théologie de Wegscheider ce mouvement critique commencé avec Grotius et Leclerc (1). Le dogme de la théopneustie plénière entraînait dans sa ruine finale la notion même de révélation.

IV

GERMES LATENTS ET VOIX NOUVELLES

Le rationalisme mit fin à la scolastique; mais il n'en différait pas essentiellement. Il fut et il fit au XIXe siècle ce qu'avait été et ce qu'avait fait le nominalisme au XVe. C'est le terme d'un même mouvement dialectique; c'est encore la scolastique se retournant contre elle-même

(1) E. Kant, Die Religion innerhalb. d. Grenzen der blossen Vernunft, 1793. Wegscheider, Inst. theol., 2e édit. 1817.

et détruisant ses propres constructions à l'aide de la même méthode qui les avait élevées.

Reimarus, Voltaire ou Tindal, n'avaient pas de la religion une autre idée que Qenstedt ou Calov. Pour tous les hommes de cet âge la religion chrétienne était une science surnaturelle, un système de doctrines que les uns tenaient pour vraies et les autres pour fausses. Comme les premiers recouraient pour en expliquer l'origine à l'hypothèse d'une intervention divine, les autres étaient toujours tentés de recourir à celle d'une fourberie cléricale ; ils n'y manquaient pas.

Avec le triomphe du déisme anglais, l'atmosphère religieuse semble s'éclaircir ; en réalité, elle se refroidit. Les âmes essaient de s'établir dans la région moyenne du bon sens en philosophie et de l'honnêteté bourgeoise en morale. Sans chaleur et sans idéal la religion pratique se réduit à un art de bien vivre et d'utiliser au mieux les biens de la terre. Tout est affaire de réflexion et de raisonnement. L'inspiration est morte ; les sources profondes de la vie spirituelle semblent taries. La religion naturelle que l'on s'efforce de fonder sur les ruines de toutes les croyances antérieures, manque de sève autant que de poésie. Comme hypothèse philosophique, elle est insuffisante ; comme puissance d'éducation et de gouvernement, elle apparaît inefficace et, par conséquent, inutile. Quant à la religion traditionnelle, elle ne paraît plus subsister que par l'effet de l'habitude. Les dogmes et les cérémonies se continuent ; ce ne sont plus que des formes vides. L'arbre tient par ses racines profondes ; mais, sous le vent d'hiver qui passe et le secoue avec violence, il a perdu ses feuilles et ses fleurs ; il ne dresse plus sous un ciel abaissé que le squelette rigide de son tronc et de ses rameaux dénudés et morts.

La critique et l'exégèse historiques avaient été les auxiliaires puissants du rationalisme religieux et lui avaient même assuré la victoire. Mais elles représentaient, en réalité, une puissance indépendante qui ne pouvait pas mieux s'accommoder de la tyrannie des prétendus dogmes de la raison que de celle de l'orthodoxie. On ne vit que trop bien ce que devint l'exégèse dans la période du rationalisme. Abstrait et métaphysique par essence, ce dernier n'avait pas plus le sentiment de l'histoire que celui de l'inspiration religieuse ; il n'avait aucune intelligence de la diversité des temps, des races et des génies. Tout lui échappait de l'humanité primitive, ses mythes et ses légendes, sa poésie et ses rêves, floraison spontanée où l'âme humaine se révèle, mystérieuse et profonde comme l'âme de l'enfant, en un autre langage que celui de la prose et de la froide raison. Est-il donc étonnant qu'il eût aussi perdu l'intelligence des documents bibliques et qu'il s'imaginât qu'après avoir vidé la question de l'autorité surnaturelle et divine du volume sacré, tout était résolu et fini ? Une révolution nouvelle allait s'accomplir, qui devait rendre à l'âme moderne la faculté religieuse qu'elle semblait avoir perdue et à la science de l'histoire la liberté dont elle a besoin pour comprendre et ressusciter les états d'esprit d'autrefois (1).

Les germes qui devaient donner cette moisson nouvelle étaient dans le sol historique de la Réforme et y fermentaient en silence. Sous le sable du désert le plus aride, l'eau vive coule toujours, et, jaillissant par places, produit des végétations plus ou moins heureuses, mais fraîches et neuves, qui attestent la puissance immortelle

(1) Il suffit de rappeler l'exégèse de Paulus (1761-1851), la dogmatique de Wegscheider (1771-1849) ; en France, l'Origine de tous les cultes de Dupuis, 1795.

de la vie. Tels sont les mouvements qui se produisent alors sous l'action des disciples de Spener (1), de Wesley (2) et des frères Moraves (3). Dans les cercles du piétisme, on ne discutait pas sur les titres extérieurs de l'Ecriture ; on faisait mieux ; l'on se nourrissait de l'aliment spirituel qu'elle offre à l'âme et, si l'on était incapable de résoudre les questions d'origine et d'exégèse, ou de prouver l'autorité formelle du recueil biblique, on faisait d'autant mieux l'expérience morale de son intime vertu. En fait, il était ainsi démontré que la théologie n'était pas la religion, ni la correction du dogme, la foi. Il apparaissait clairement que le christianisme était autre chose que la thèse abstraite de l'autorité surnaturelle du livre, qu'il avait en lui-même de quoi se justifier immédiatement à l'âme, et que la certitude de la foi était tout autre chose que le résultat pénible et toujours incertain d'une recherche historique ou d'une discussion de philosophie. Ainsi l'on donnait raison à Calvin qui disait que le propre de la certitude chrétienne était d'être tirée de plus haut que de raisons humaines : du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Du principe purement formel de la

(1) J. Spener, Pia desideria, 1675. Voy. : W. Hosbach, Spener u. seine Zeit., 3e édit. 1861. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17ten Jahrh., 1861-62. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, 1880. F. Chaponnière, art. Spener, dans l'Encycl. des sc. religieuses, tom. XI, 1881.

(2) J. Wesley, Sermons, journal, notes sur le N. T. etc. Voy. Ch. de Rémusat, J. Wesley et le méthodisme, 1870. M. Lelièvre, J. Wesley, sa vie et son œuvre, 2e édit. 1882. Du même, art. Wesley, dans l'Encycl. des sc. relig., tom. XII, 1882.

(3) Sur Zinzendorf, le rénovateur des Frères Moraves, voy. Félix Bovet, le Comte de Zinzendorf, 1865 ; G. Burkhard, Zinzendorf u. d. Brüdergemeinde, 1866 ; Ch. Pfender, art. Zinzendorf, dans l'Encycl. des sc. relig., tom. XII, 1882.

Réforme, c'est-à-dire de l'autorité extérieure de la Bible sur lequel on avait depuis un siècle voulu tout fonder, on revenait, avec plus ou moins de conscience et de logique, au principe essentiel, à la substance religieuse et morale, à la doctrine libératrice de la justification par la foi, c'est-à-dire à la préhension immédiate, par l'âme repentante et croyante, du don divin, de la grâce du Père dans l'Evangile de Jésus-Christ. Telle est la révolution profonde qui, s'accomplissant en secret au milieu du XVIIIe siècle, amènera la renaissance éclatante de la religion au XIXe. Les signes avant-coureurs se multiplient et des voix prophétiques, toujours plus nombreuses et plus claires, annoncent l'ère nouvelle.

C'est d'abord la voix confuse, passionnée, éloquente de Jean-Jacques Rousseau. Pour bien sentir l'originalité religieuse de Rousseau, il faut le rapprocher de Voltaire(1). Sans doute l'un est déiste et rationaliste comme l'autre, mais dans le premier, il y a quelque chose qui n'est pas dans le second ; il y a l'émotion religieuse, l'étincelle électrique de la vie. L'émotion est, en effet, la vie même de la religion, parce que seule elle dénonce que l'âme humaine a reconnu l'hôte divin qu'elle porte en elle et s'est donnée à lui. Avec Rousseau, l'âme se replie du dehors au dedans et, sous l'activité sèche de la raison discursive, retrouve les sources profondes du sentiment et de l'inspiration, toute la vie du cœur, avec ses intuitions, ses besoins et ces raisons secrètes que la raison ne connaît pas. C'est le jaillissement de cette vie subjective, intense, qui fait la nouveauté et la puissance de son éloquence. De même qu'il a découvert l'âme vraie sous les

(1) Sur les origines de la pensée religieuse de Rousseau et ses attaches secrètes avec le piétisme allemand, voy. Eugène Ritter.

conventions et les artifices de la vie civilisée, le sentiment de la nature sous les éloges de la campagne ornée, la passion de l'amour sous la galanterie ; de même, il a découvert la religion intime sous les pratiques et les traditions de l'Eglise, l'Evangile du Christ, sous les échafaudages de la théologie. Les démonstrations historiques de la vérité d'une religion dont on faisait dépendre la destinée éternelle des individus éveillaient ses doutes au lieu de les dissiper. Cette série de témoignages humains, tous faillibles, qu'on entassait pour établir une infaillibilité divine, lui semblait dérisoire. « Que d'hommes, s'écriait-il, entre Dieu et moi ! » Ouvrait-il, au contraire, l'Evangile et s'abandonnait-il à cette lecture, il en ressentait, avec une émotion intense, l'attraction souveraine. « La majesté des Ecritures m'étonne ; la simplicité de l'Evangile parle à mon cœur. » Ainsi la pensée religieuse, incertaine encore en ses démarches, allait de l'écorce à la moelle, de l'étude de l'arbre à la saveur du fruit, essayant d'instinct de substituer l'expérience intérieure de la foi, qui est le principe essentiel de la Réforme,au principe purement formel de l'autorité divine du Livre (1).

En Allemagne, s'élève plus pénétrante et plus claire la voix de Lessing. Esprit comparable à un pur diamant qui coupe et qui brille, il réflète dans ses feux tous les aspects de la conscience de son temps, en même temps que du tranchant de son arête vive, il décèle le vice secret des fallacieuses apologies. Ce merveilleux dialecticien fut un prophète, et ce rationaliste, un mystique. Il semait en pleine bataille les germes d'une moisson nouvelle. Comme un vent printanier et salubre, sa critique souffle à travers la théologie d'autorité et la littérature de convention.

(1) Rousseau, Emile, liv. IV, Lettres de la Montagne.

Une sève généreuse circule sous l'ironie de ses paradoxes et de ses apologues. « Si Dieu, disait-il hardiment, m'offrait dans une main l'immuable vérité et dans l'autre la recherche de la vérité, je lui dirais en toute humilité : Eternel, garde la vérité absolue ; elle ne convient qu'à toi. Laisse-moi seulement le pouvoir et le goût de la chercher, dussé-je ne jamais l'atteindre entière et définitive. » Ce n'est pas là du scepticisme, c'est de la foi ; c'est le sentiment vif que la vérité n'est pas une somme de connaissances arrêtées, mais l'activité loyale et droite de la pensée, la croissance normale de l'esprit lui-même. La vérité se forme en nous, parce que nous avons avant tout à nous former nous-mêmes en elle. La première condition d'avoir la vérité, c'est d'être dans la vérité.

Idée plus féconde encore : la vérité n'a pas besoin, pour se faire connaître, de titres extérieurs comme sont prodiges et miracles. Les qualités intrinsèques d'évidence et d'action persuasive sont les véritables marques que Dieu lui a données, pour lui ouvrir l'accès de tous les cœurs droits. Le christianisme n'a que faire des fragiles appuis dont la théologie essaye de l'étayer, il s'est toujours prouvé lui-même, et il se prouve encore par sa vertu. « Si le paralytique éprouve les bienfaisantes secousses de l'étincelle électrique qui le font revivre et marcher, que lui importe que Nollet ou Franklin ait raison ou bien aucun des deux dans leur théorie de l'électricité ? »

Ce n'est point parce que la religion chrétienne est enseignée dans la Bible qu'elle est vraie ; c'est parce qu'elle est vraie en soi que, lorsque vous la rencontrez dans la Bible, vous dites que la Bible enseigne la vérité. La religion chrétienne ne repose pas sur la Bible ; on peut discuter l'origine et la valeur de l'une sans ébranler la

vérité de l'autre Le christianisme existait avant qu'aucun livre du Nouveau Testament eût été écrit et canonisé ; il subsisterait encore si même les premiers livres chrétiens avaient disparu. Ce n'est point déprécier la Bible que de la mettre à son rang. Elle contient la révélation sans nul doute ; elle n'est pas la révélation. Il y a en elle maintes choses parfaitement étrangères à la religion. Comment empêcher de faire des distinctions que le bon sens indique ? Est-ce à Hambourg qu'on négligerait de distinguer le poids net du poids brut et de séparer la marchandise de son emballage ?

« La lettre, disait encore Lessing avec insistance, n'est pas l'esprit. L'esprit agit par la lettre, mais n'y est pas lié. Il souffle où il veut et il souffle partout. O Luther, tu nous as délivré du joug de la tradition ; qui nous délivrera du joug de la lettre ! » (1) Lessing est un prophète de la religion de l'esprit.

Ce n'est pas à dire qu'on ne rencontre dans ses écrits bien des éléments contradictoires. Il est de son temps,

(1) Lessing, Theol. Schriften (édit. de Gustav Hempel, Berlin) 2te Abtheil. I, p. 261 et 262. A propos des objections de Reimarus : *Was gehen den Christen dieses Mannes Hypothesen und Erklærungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet. Wenn der Paralyticus... etc. — Kurz, der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. — Auch war die Religion ehe eine Bibel war. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. — Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und die Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten, weil sie wahr ist. Aus der innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklært werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen kænnen ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat... etc.*

Voyez surtout les petits traités : *Sendschreiben : Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft ; Eine Parabel ; Axiomata ; Les répliques et dupliques à Gætze ; Religion Christi und christliche Religion.*

et il le dépasse. Pour sentir son originalité vive, il faut le comparer à Reimarus dont il fut le malicieux éditeur. Reimarus est un homme du passé ; il raisonne avec les prémisses de la scolastique ; il a de la révélation et de l'inspiration religieuse la même conception que Gœtze et les autres pasteurs orthodoxes qu'il exaspère. Où ceux-ci disent : miracle, communication du ciel ; celui-là crie : fourberie et ambition de prêtres. Les deux explications se valent et sont exactement du même ordre. C'est toujours le tissu naturel et vivant de l'histoire déchiré par l'arbitraire de la volonté divine ou de la volonté humaine. Rationalistes et supranaturalistes de cette espèce choquent également le sens historique et le sens religieux de Lessing. Il transforme pour son propre compte l'idée de révélation : ce ne sera plus un *quantum* de doctrines formulées une fois pour toutes avec une rigueur absolue ; ce sera quelque chose de vivant ou plutôt d'inhérent à la vie spirituelle elle-même, l'action constante et intérieure de l'Esprit de Dieu dans la conscience humaine pour la réveiller, la purifier, l'élever de degré en degré jusqu'à la pleine lumière de la vérité, de la justice et de l'amour fraternel. Aucune religion historique n'est absolument vraie ; mais aucune non plus n'est entièrement fausse. Toutes rentrent, comme des moments successifs, avec une légitimité relative dans le plan divin de l'histoire. La révélation est une pédagogie ; c'est Dieu faisant l'éducation progressive de l'humanité.

Si le christianisme est la religion parfaite, c'est qu'en lui précisément l'Esprit de Dieu apparaît absolument indépendant de la lettre et des rites. Il reste toujours idéal et transcendant à ses plus belles créations historiques ; il s'affirme dans sa liberté souveraine. Il écrit lentement non dans un livre, mais dans les âmes, non avec

de l'encre, mais en vérités pratiques et en sentiments d'amour, sa révélation suprême, « l'Évangile éternel » (1).

Tout n'est pas clair dans la pensée de Lessing. Son christianisme consiste en quelques vérités éternelles sans lien avec l'histoire. L'histoire n'est pas seulement incapable de les établir; mais elle reste en contradiction avec elles. Aucun pont n'existe pour passer du domaine des événements historiques qui sont accidentels, au domaine de la raison éternelle. L'antithèse est absolue entre ce qui est immuable et ce qui est contingent, entre Dieu et le monde. Dès lors l'idée même d'une éducation divine de l'homme par l'histoire devient impossible. Là est le vice radical de la théologie de Lessing; par ce dualisme encore insurmonté, il appartient à l'époque de Wolff et de la religion naturelle. Pour qu'il y ait une éducation dans l'histoire, il faut qu'il y ait révélation progressive de la raison divine dans l'histoire elle-même, il faut que la vérité métaphysique soit immanente dans le développement humain; il faut que le Verbe divin se fasse chair, que le temps et l'éternité, l'histoire et la métaphysique se réconcilient. Alors le christianisme en tant que puissance historique achèvera de reprendre sa valeur et sa dignité. Lessing annonçait la révolution qui devait s'accomplir, sans se

(1) LESSING, Abhandlung über die Erziehung des menschl. Geschlechts, 1780 : *Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangelismus. Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung; nur lass mich dieser Unmerklichkeit wegen an Dir nicht zweifeln.* Et ailleurs : *Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen.* Sur le christianisme de Lessing, voy. E. FONTANÈS, Le christianisme moderne, étude sur Lessing, 1867. F. LICHTENBERGER, Hist. des idées relig. en Allemagne, I, page 67. C. SCHWARZ, Lessing als Theologe, 1854. J. A. DORNER, Gesch. der protest. Theologie, p. 621 sv. E. ZELLER, Lessing, Theolog. Abhandlungen, 2e série, 1877. E. STROEHLIN, Lessing, art. de l'Encycl. des sc. relig., tome VIII.

sentir la force de la faire. Il appelait de ses vœux un penseur plus puissant que lui. Il n'était qu'un précurseur et il le disait. Le Messie de l'ère nouvelle fut Schleiermacher (1). Ce grand homme est au tournant du siècle. Avec lui la réforme de Luther revient à son principe créateur : la justification par la foi du cœur ; et le protestantisme entre dans une phase nouvelle.

Les origines de Schleiermacher le prédestinaient à son œuvre. Des frères moraves, qui l'avaient élevé, il reçut l'héritage d'une piété chaude, intense, assez libre du côté du dogme. Puis sa pensée se forma à l'école de la dialectique de Platon et de Spinoza. De là les deux éléments constitutifs de sa théologie : la religion du cœur considérée comme un fait d'expérience irréductible et antérieure à toute théorie religieuse, et une force intellectuelle d'une puissance et d'une rigueur extraordinaires. Il lui aurait été impossible moralement de sacrifier un élément à l'autre. « La raison et le sentiment, écrivait-il à Jacobi, habitent chez moi souvent séparés, mais ils se touchent. C'est une espèce de pile galvanique dont l'étincelle crée en moi l'activité de l'esprit. » Concilier le sentiment et la raison, faire la théorie scientifique de sa foi religieuse devait donc être la tâche de sa vie, l'effort de sa pensée. S'il reste des contradictions dans la synthèse qu'il a tentée, si le philosophe et le chrétien en lui ne sont pas toujours d'accord, c'est que la solution du problème sans doute ne

(1) Dans une histoire des précurseurs de la renaissance religieuse et littéraire du XIX[e] siècle, il y aurait bien d'autres noms à citer, des noms de poètes surtout : Klopstock (1724-1803) ; Hamann (1730-88) ; Lavater (1741-1801) ; Claudius (1740-1815) ; Herder surtout, avec sa philosophie toute religieuse de l'histoire (1744-1803). Toujours la poésie, comme les fleurs, est l'avant-courrière du printemps.

peut être jamais qu'approximative et reste non l'œuvre d'un homme, mais la tâche historique de l'humanité (1).

L'erreur commune des deux partis, des rationalistes et des supranaturalistes, qui se livraient dans l'arène de la théologie une si vieille et si stérile bataille, était de considérer la foi comme une somme de doctrines traditionnelles que les uns déduisaient de la raison et que les autres faisaient tomber du ciel. C'était la même manière de réduire la religion à une opération intellectuelle. Schleiermacher déroba aux combattants le terrain même sur lequel ils combattaient. La foi, disait-il, n'est pas une doctrine ni un système de doctrines ; la foi n'est ni un dogme, ni un précepte qu'on reçoit d'une autorité étrangère ; la foi, c'est la piété vivante, c'est la détermination intérieure du sentiment religieux lui-même ; c'est un rapport ressenti avec joie et avec amour de l'âme avec Dieu. Fait psychologique, indépendant et original, la foi devient ainsi un objet d'observation et un fait d'expérience, non seulement un fait d'expérience individuelle, mais un fait d'expérience collective, un fait historique et permanent dans la vie même de l'Eglise chrétienne et s'imposant comme tel à la réflexion philosophique qui doit l'étudier et travailler à le rendre intelligible. Ce travail est celui de la théologie. La foi n'est pas l'effet, elle est la cause du dogme. Les confondre est aussi déraisonnable que de confondre les phénomènes de la nature qu'étudie la physique avec les explications successives que les physiciens en ont données (2).

(1) F. Schleiermacher, Selbstbiographie im 26ten Jahre. Niedner's Zeitschrift f. hist. Theol., 1851. Aus Schleiermachers, Leben in Briefen, von Jonas u. Dilthey, 1858-63.

(2) Reden üb. die Religion, 1799. Der christl. Glaube, Einleit. § 15-31.

Du coup, la base de l'ancienne dogmatique se trouvait déplacée et la nature même de la théologie était transformée. Il pouvait y avoir une science expérimentale de la religion, une science positive se donnant pour tâche d'observer, de classer et d'enchaîner rigoureusement les phénomènes religieux, et prenant place non pas au-dessus des autres sciences, mais à son rang dans l'encyclopédie des connaissances humaines. Avoir conquis ainsi à la religion son indépendance et à la science de la religion sa légitimité incontestée, c'est le service le plus éminent que Schleiermacher ait rendu tout ensemble à la foi religieuse et à la philosophie (1).

Avec lui, la conscience protestante passait définitivement le détroit qui sépare la théologie d'autorité de la théologie d'expérience. La vérité religieuse ne pouvait plus être donnée par un oracle ; elle devait désormais jaillir de l'expérience chrétienne elle-même, qui ne cesse de se reproduire dans les âmes pieuses sous l'action permanente de l'Esprit du Christ. L'Ecriture sainte ne pouvait plus être le fondement de la foi; elle devient un auxiliaire, un moyen de grâce. Dans la construction doctrinale élevée par la dialectique de Schleiermacher, la Bible n'a plus sa place dans les assises, mais dans les combles de l'édifice (2). Sans doute elle reste une production du Saint-Esprit, mais du Saint-Esprit considéré comme esprit collectif, âme historique de l'Eglise, principe divin immanent de sa vie et de son activité sur la terre. Le témoignage que cet Esprit a rendu au Christ dans le Nouveau Testament ne diffère pas essentiellement de celui qu'il lui rend dans les œuvres des siècles suivants. Il n'y a pas d'un moment à l'autre un passage

(1) Kurze Darstellung d. theolog. Studiums, 1811.
(2) Der christliche Glaube, tom. II, § 128-132.

extérieur et sensible du surnaturel au naturel ; le divin et l'humain se mêlent incessamment de la même manière dans les écrits vraiment chrétiens. La supériorité de ceux des apôtres et de leurs disciples immédiats, c'est d'être primitifs, partant plus originaux, et d'avoir été composés sous l'influence encore vivante de la personne du Christ, ce qui ne fut le cas d'aucun de ceux qui suivirent. L'eau du fleuve est toujours plus pure près de la source que dans le reste de son cours. De là vient la dignité particulière et l'autorité historique qui appartiennent aux livres du Nouveau Testament. Ils restent la norme de la tradition chrétienne parce qu'ils en représentent les documents les plus anciens et les plus authentiques. Quant à l'Ancien Testament, la Bible du judaïsme, il ne saurait beaucoup intéresser les chrétiens, puisqu'il ne nous apporte que les souvenirs d'une religion antérieure, dépassée et abolie par la religion nouvelle.

En somme, l'autorité de l'Ecriture sainte ne saurait être l'objet de la foi, ni même fonder la foi au Christ ; bien au contraire, c'est la foi au Christ qui fait le chrétien et qui permet seule de reconnaître l'autorité particulière de l'Ecriture. On allait jadis de la Bible au Christ, on ira désormais du Christ à la Bible (1). La foi au Christ, la vie en communion avec le Christ, la transformation de notre mauvais moi par son esprit et par sa parole est un effet d'ordre exclusivement moral qui se justifie immédiatement pour chaque conscience où il s'est accompli. La Bible, le canon et les livres qui la constituent sont des phénomènes historiques et littéraires qu'il n'est ni possi-

(1) Ibid., § 128 : *Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen; vielmehr muss dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuræumen.*

ble ni légitime de soustraire aux recherches et à la juridiction de la critique, de l'exégèse et de l'histoire (1).

Ainsi s'accomplissait, dans le protestantisme, l'évolution de la religion de la lettre vers la religion de l'esprit. L'œuvre de Luther se prolongeait sans se contredire ; elle se dégageait des lambeaux du catholicisme, qu'elle traînait péniblement avec elle depuis deux siècles, pour se concentrer et se vivifier dans son propre principe de la foi personnelle et de l'expérience immédiate de la vérité. La lutte n'était pas finie pour cela. Le passé se signalerait encore par un retour offensif d'une singulière violence. Ce sont des batailles qu'il faut gagner plus d'une fois, avant de fixer la victoire. L'issue toutefois ne reste plus douteuse ; Schleiermacher a ouvert sur l'avenir une porte que personne n'est plus en mesure de fermer.

(1) Sendschreiben an D. Lücke, II, Studien u. Kritiken, année 1829, p. 496 et ss. Après avoir déclaré qu'il faut veiller à ce que la foi chrétienne n'entre pas en conflit ou en compromis ni avec la science de la nature, ni avec la science de l'histoire, Schleiermacher continue ainsi : *Wissen Sie schon, was der letzte Ausspruch sein wird über den Pentateuch und den alttestamentlichen Kanon überhaupt? Hoffen Sie, dass die bisherige Behandlung der messianischen Weissagungen und nun gar der Vorbilder noch lange Zeit Glauben finden wird unter denen, in welchen sich eine gesunde und lebendige Anschauung geschichtlicher Dinge gebildet hat? Wenn ich die Zeichen der Zeit recht verstehe, kann ich es nicht glauben...* Page 498 : *Wass wird uns die Kritik noch bringen in Bezug auf unsern neutestamentlichen Kanon?... Christus bleibt derselbe, und der Glaube an ihn bleibt dasselbe; aber mit unserer Lehre vom Kanon und von der Inspiration, als einer besonderen Wirkung des Geistes in Bezug auf den Kanon, werden wir uns doch wohl besinnen müssen, dass wir nichts hineinbringen, was mit allgemein anerkannten Resultaten einer historischen Forschung streitet. Es wird immer sehr schwierig sein, den Grundsatz aufzustellen, alles, was in den heiligen Schriften enthalten ist, sei gœttliche Lehre, und dabei nicht bestimmen zu kœnnen, welches diese heiligen Schriften sind, und welches die Grenze zwischen ihnen und anderen.*

CHAPITRE IV

L'AUTORITÉ DE LA BIBLE AU XIXe SIÈCLE

I

RÉVEIL ET RÉACTION

Les formes et les institutions religieuses consacrées par une tradition séculaire ont beau paraître épuisées et mortes ; il est inévitable que tout réveil de la conscience tourne à leur profit et leur rende un regain de vie. Il en est d'elle comme de ces végétations tenaces que le soleil de l'été a desséchées et que les premières rosées du ciel d'automne raniment et font reverdir.

Sous la commotion des grandes catastrophes de la Révolution et de l'Empire, les sources profondes de la vie de l'âme s'étaient rouvertes (1). En même temps le rationalisme optimiste et la facilité de vivre qui caractérisaient l'âge

(1) Dans les pays de langue française, on a donné à ce mouvement le nom de Réveil.

précédent s'étaient évanouis. Tout avait paru s'écrouler à la fois dans de formidables tempêtes qui faisaient sentir à l'homme l'insuffisance de ses forces et de ses lumières et réveillaient en lui l'impression tragique du mystère des choses et celui de sa propre destinée. En proie à une succession d'événements dont la rapidité lui donnait le vertige, il eut, plus nette que jamais, dans cette fuite du temps, la vision de l'éternel et de l'infini, et le vague désir d'y chercher un refuge. Ici comme toujours son imagination devança son intelligence. Le regret d'avoir perdu la foi de sa jeunesse lui en rendit le goût et bientôt l'illusion.

A défaut de convictions, il eut des émotions, il fut touché de la poésie du vieux culte; il retrouva le sens mystique des cathédrales et des rites accoutumés. Ce réveil ne fut pas très profond, mais très vif. Le romantisme en fut l'expression et la fleur. Toutes les branches de l'art furent comme rajeunies. L'inspiration religieuse fait de ces miracles: dès qu'elle commence à souffler toutes les facultés de l'âme se mettent à fleurir (1).

Ce réveil religieux se compliquait d'une réaction politique. La Révolution avait abattu le trône et l'autel; il fallait relever l'un et l'autre. On se mit à honnir tout ce dont le siècle précédent s'était enivré. Ce dernier avait combattu les dogmes au nom de la philosophie et de la raison; on se mit à restaurer les dogmes et à humilier la raison devant la foi. Il avait abusé de la liberté jusqu'à la plus affreuse licence; on se rejette avec le même empor-

(1) CHATEAUBRIAND, le Génie du Christianisme, 1802; Les Martyrs, 1809; l'Itinéraire, 1811. M[me] DE STAEL, l'Allemagne, 1810. FONTANES, le Jour des Morts, 1796. Premières œuvres de LAMARTINE, VICTOR HUGO, DE VIGNY. Voy. SAINTE-BEUVE, Chateaubriand et son groupe, 2 vol. — VINET, Littérature au XIX[e] siècle, tome I.

tement vers l'autorité, et, comme on avait fait la théorie absolue de l'une, on fait la théorie absolue de l'autre. Joseph de Maistre, de Bonald, Lamennais, chacun à sa manière et avec ses arguments propres, exaltaient le régime de la théocratie; ils en exposaient les principes et en déroulaient les conséquences avec une logique et une sincérité qui n'en faisaient que mieux apparaître à la raison commune les vices et les périls (1).

Il est curieux de constater partout, dans les pays les plus divers et dans les Eglises les plus opposées, sous la poussée des mêmes besoins et de la même tendance, l'analogie des procédés et l'identité des raisonnements.

A la théorie de l'infaillibilité du pape dans le catholicisme, répond, dans la théologie protestante, la résurrection du dogme de l'inspiration plénière de l'Ecriture sainte. Pour échapper au doute et à l'anarchie, on se crée partout des idoles. L'aveugle désir de posséder quelque part une autorité visible et indiscutable, fait passer sur toutes les objections et sur tous les scrupules. Le même *a priori* tout-puissant commande ces prétendues démonstrations. La question n'est pas de savoir si le pape ou la Bible sont réellement infaillibles; le point est de montrer qu'ils doivent l'être. Louis Gaussen raisonne exactement comme Joseph de Maistre. On ne s'entend pas sur l'organe de l'infaillibilité divine, mais chacun veut avoir la sienne; chacun la choisit suivant sa tradition et ses préférences, mais il la justifie par le même argument.

Deux autres puissances cependant avaient pris, en même temps que le sentiment religieux, un incomparable essor: la science de l'histoire et celle de la nature.

(1) Du Pape, 1819; Les soirées de St-Pétersbourg, 1821. — La Législation primitive, 1802 — Essai sur l'indifférence en matière de religion, 1817, etc.

Dans le premier moment, elles avaient paru le servir, loin de le contredire ou de le gêner. Le ciel de Newton ne racontait-il pas la gloire de Dieu autant que celui de David ? L'imagination historique ne trouvait-elle pas encore mieux son compte que la piété dans les *Martyrs* de Chateaubriand ou dans les romans de Walter Scott ? Mais la contradiction éclatait aussitôt que le sentiment religieux, pour s'affirmer et s'imposer, ressuscitait les formules et les dogmes du moyen-âge. Le *cosmos* des modernes était devenu trop grand pour rester enfermé dans les cadres de la pensée antique.

La génération née avec le siècle était comme un homme qui, arrivé à l'âge mûr, n'attendant plus rien de la vie, regrette les rêves de son enfance, mais sent qu'il ne dépend pas de lui d'y revenir. Ainsi les âmes suspendues entre le désir et l'impossibilité de croire ce que la tradition leur offrait comme la vérité religieuse, tombaient dans une mélancolie faite de piété autant que de scepticisme. Le doute souvent parut plus religieux que la foi. On connaît le mot de Schiller : « Pourquoi n'êtes-vous d'aucune religion ? — Par religion. » Il aurait fallu renouveler les idées et les institutions comme les sentiments. Mais la force intellectuelle et morale manquait pour une telle entreprise. Si quelques esprits d'élite proclamaient la nécessité d'une réforme, c'étaient de rares prophètes dont la voix était ou mal comprise ou peu écoutée.

On se bornait le plus souvent à des essais de conciliation qui voilaient le conflit, mais ne le guérissaient pas. On cousait des lambeaux de drap neuf au vieil habit usé ; la déchirure qui survenait était pire. Il suffit de rappeler la mémorable histoire de Lamennais et de son journal l'*Avenir*. La crise douloureuse dont Jouffroy

nous a laissé le récit dans un morceau célèbre, n'est pas moins significative (1). La plupart des grandes âmes de cet âge ont eu leur nuit de Gethsemané.

Cet état d'esprit est alors universel. Mais nulle part il ne se révèle en des confessions plus pathétiques qu'en Angleterre. Et cela s'explique encore : comme les Anglais ont à la fois des besoins religieux très profonds et un sentiment très vif des réalités, ils devaient souffrir plus que d'autres du conflit inévitable qui surgissait, dans cette période de réveil, entre leur tradition religieuse et leur culture générale (2).

En Allemagne, la science biblique et la philosophie de Kant avaient pris les devants. La théologie nouvelle que Schleiermacher, de Wette et d'autres encore essayaient d'en tirer, n'offrait aucun point d'appui résistant aux hommes d'église et de gouvernement pour l'exercice de l'autorité et l'action de la propagande. Le peuple restait étranger aux conceptions nouvelles, élaborées dans les salles d'université. De même qu'en Angleterre, pour offrir un abri aux âmes en désarroi, le puseysme avait relevé l'autorité de la tradition catholique et l'efficacité surnaturelle des sacrements, de même, en Allemagne, la nouvelle orthodoxie luthérienne, avec l'aide du piétisme, revint aux confessions de foi du XVIe siècle et à l'autorité infaillible de la lettre de l'Ecriture. Ni les puseystes anglais, ni les néo-luthériens allemands n'avaient le sentiment de ce qu'il y avait de précaire pour l'Eglise et de dangereux pour le principe protestant dans une entreprise qui constituait le plus violent des anachronismes. L'his-

(1) Comment les dogmes finissent. Mélanges philosophiques, 1833.

(2) Voy. comme spécimen le livre de FRANCIS NEWMANN, Phases of faith, 1849.

e ressemble parfois, elle ne se répète jamais. Les
outres, dans lesquelles on essayait d'enfermer le
s vendanges nouvelles, devaient bientôt éclater et
ser fuir de toutes parts. (1)

s les pays de langue française, le plus brillant et
logique théoricien de la foi d'autorité et de l'in-
on littérale de la Bible fut Louis Gaussen, pasteur
fesseur à Genève durant la première moitié du
Son nom est devenu le dernier symbole d'une
e que son talent d'écrivain réussit un moment à
iser.

présentée dans une forme et avec une logique
extraordinaire simplicité. Le Canon des saintes
res, c'est-à-dire le recueil des écrits enfermés au-
ui sous la même couverture d'une Bible protes-
a été fait par Dieu même et donné à l'Eglise dès
e, avec la défense expresse d'y rien ajouter et
en retrancher. C'est un grand miracle historique,
histoire, il est vrai, ne parle pas, mais auquel il
oire, parce que, autrement, il n'y a plus de certi-
our la foi. La Bible ainsi constituée se donne
parole pure de Dieu. Il faut donc la tenir pour
ns toutes ses parties et dans sa lettre même. Peu
e le nom des hommes qui ont tenu la plume pour
ces livres en divers temps et en divers lieux. Ils
té que les instruments du Saint-Esprit, qui reste le
teur responsable aussi bien du style que des pen-

ur le Puséysme, voy. Tracts for the times (1834-1839). H.
N, Apologia pro vita sua, 1864. C. SCHŒLL, art. Traktarianis-
ns la Real-Encyclop. de Herzog, 2[e] édit., tom. XV. — Pour le
éranisme allemand, voy. F. LICHTENBERGER, Hist. des idées
Allemagne, tome II, 1873; O. PFLEIDERER, Entwickelung d.
Theologie seit Kant, 1891.

sées. Ni la raison ni la conscience n'ont rien à dire devant ce texte tout divin. Quand Dieu parle, l'homme n'a qu'à se soumettre, à se taire et à adorer. Gaussen était prédicateur et poète ; mais il n'avait aucune rigueur dans la pensée. Autrement il n'aurait pu se dissimuler, d'abord que sa première assertion : la Bible, dans toutes ses parties, se donne elle-même pour l'œuvre et la parole de Dieu, était fausse, — et, en second lieu, qu'à la supposer historiquement vraie, le raisonnement qu'il y appuie, ne constituerait en définitive qu'un cercle vicieux (1).

Les périodes de réaction ont cela d'utile qu'en poussant à l'extrême les idées vieillies, elles en font éclater l'erreur et en précipitent la ruine. C'est une espèce de démonstration par l'absurde. Gaussen avait eu des disciples ou des émules avant d'avoir formulé sa théorie (2). Après, il se trouva isolé dans son propre milieu. On se

(1) L. Gaussen, Théopneustie ou inspiration plénière des S. Ecritures, 2e édit. 1842. — Le Canon des S. Ecrit., 2 vol, 1860. L'auteur a lui-même résumé sa doctrine en ces termes : « La théopneustie n'est pas un système, elle est un fait, et ce fait attesté de Dieu, nous est un dogme. Mais c'est le livre qui est inspiré ; c'est du livre qu'il s'agit avant tout, non des écrivains. On pourrait presque se passer de croire à l'inspiration des pensées, tandis qu'on ne peut se passer de croire à celle du langage. Si les paroles du livre sont de Dieu, que m'importent, après tout, les pensées de l'écrivain ? Il pourrait être stupide que ce qui sortirait de ses mains, serait toujours la Bible, tandis que si les pensées lui sont données et que les paroles ne le soient pas, ce n'est pas une Bible qu'il me donne ; c'est un peu plus qu'un sermon. » Le dogme ainsi poussé à son expression dernière, se changeait en paradoxe et défiait à la fois l'histoire, la conscience religieuse et le sens commun.

(2) Ad. Monod, Lucile ou la lecture de la Bible, 4e éd. 1851. On sait qu'à la suite des études auxquelles l'obligeait son professorat à Montauban, le grand prédicateur relâcha beaucoup la formule du dogme.

hâta de désavouer des exagérations qu'on estimait compromettantes et une déduction qui n'avait que le tort d'être logique. On protestait énergiquement contre la distinction que faisaient les rationalistes entre la Bible et la Parole de Dieu, sans dire jamais comment il était possible ou permis de les identifier. On faisait des concessions de jour en jour plus graves sur l'inspiration du Livre sans vouloir abandonner le dogme de son infaillibilité. On ne s'apercevait pas qu'un tribunal cesse d'être infaillible dès qu'on a le droit d'en discuter les arrêts, d'en prendre une partie et de laisser l'autre.

Une situation si pleine d'équivoques et d'inconséquences ne pouvait durer. Une révolution était imminente. Deux esprits supérieurs la préparent en essayant de la conjurer. Samuel Vincent arrive à cette définition du protestantisme moderne : « Le libre examen en est la forme, l'Evangile de Jésus-Christ en est le fond. » C'était dire assez clairement qu'il n'y a point dans le protestantisme d'autorité extérieure devant laquelle la raison et la conscience doivent abdiquer ; que l'Evangile se suffit à lui-même et s'impose par son évidence intrinsèque et sa vertu (1).

Dans le même temps Alexandre Vinet qui, dans ses entretiens avec de Wette à Bâle, avait entrevu combien était ruineux le fondement extérieur sur lequel la dogmatique appuyait la vérité du christianisme, travaillait de toutes ses forces à lui en donner un autre plus solide. Il le trouvait et le montrait dans l'expérience même de l'âme chrétienne, dans l'harmonie profonde entre ce que l'homme pécheur attend et ce que Dieu lui offre dans la

(1) SAMUEL VINCENT, Vues sur le protestantisme, 1829, publié par Prévost-Paradol, en 1860, sous le titre : Du protestantisme en France.

personne et l'œuvre de Jésus-Christ (1). C'était une dou-
ble tentative pour ouvrir une issue nouvelle au principe
subjectif de la piété protestante qu'arrêtait et qu'oppri-
mait, depuis deux siècles, le dogme de l'autorité exté-
rieure. C'était revenir, en lui donnant sa signification et sa
portée véritable, au principe libérateur du témoignage
intérieur du Saint-Esprit ; c'était transporter l'autorité re-
ligieuse du dehors au dedans et préparer, dans la tradi-
tion même de la Réforme, une réforme non moins radi-
cale que celle du XVIe siècle.

L'incomparable essor qu'avaient pris la critique et
l'exégèse bibliques dans cette première moitié du siècle
rendait inévitable un choc suprême entre leurs résultats
et le vieux dogme. La méthode historique telle qu'elle se
définissait toujours plus clairement, telle que la prati-
quait par exemple Edouard Reuss à Strasbourg, était de-
venue aussi une religion (2). On ne pouvait pas plus y
manquer en conscience qu'à un commandement de Dieu.
Or, que faisait-elle, jour après jour, sinon de dégager
la physionomie concrète et le sens authentique de
ces livres dont la dogmatique traditionnelle ne gardait
plus qu'une image abstraite et fictive. Qu'un esprit clair et
logique maintenant se rencontre qui, d'une part, ait hé-
rité de la piété fervente et du dogme rigide du Réveil et,
de l'autre, ait été formé dans une libre université à la
pratique consciencieuse de la méthode historique,
souffrira plus qu'aucun autre de la contradiction intolé-
rable qu'il sentira dans sa propre conscience et, en vou-

(1) A. Vinet, Etudes et Nouvelles études évangéliques. Vo[ir]
Astié, Esprit de Vinet ; art. Vinet, dans l'Encyclopédie des sc. relig.
tome XII.

(2) Ed. Reuss, Hist. de la théol. chrét. au siècle apostolique, 185[.] ;
Histoire du Canon des S. Ecritures, 1862 : la Bible, 1874-80.

tant s'en libérer loyalement, la fera éclater plus violente dans la conscience générale de l'Eglise. Cet homme fut Edmond Scherer.

II

CRISE SUPRÊME

La crise qui s'accomplit de 1848 à 1860 dans l'âme de Scherer eut un si profond retentissement et une si grande portée, parce qu'elle était l'image et la manifestation de ce qui couvait obscurément dans presque tous les esprits. Il n'y eut de nouveau, dans les premières inquiétudes de sa pensée, que la vigueur de raisonnement et de style avec laquelle il faisait saillir au dehors les contradictions latentes dans la conscience du temps. Si l'on affecta l'indignation et la surprise, c'est qu'une société religieuse, plus qu'une autre, supporte malaisément qu'on dévoile son mal intérieur et qu'on lui présente au vif sa véritable image. Confession d'une âme pieuse jusqu'à l'extase et sincère jusqu'à l'intransigeance, la critique de Scherer contraignait chacun à regarder en soi et chacun y retrouvait du plus au moins le même conflit entre une théologie surannée et une culture historique nouvelle. Des voix nombreuses répondirent aussitôt à la voix qui retentissait comme celle d'un libérateur ; elles révélaient le même état de souffrance intérieure, et la même résolution de s'affranchir. Ainsi naquit le mouvement spontané d'où sortit la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* de Strasbourg, laquelle exerça durant vingt ans en France une action si décisive sur la pensée religieuse (1).

(1) Tout ce qu'il y avait de jeune et de vigoureux dans le protes-

Une conversion morale profonde, une piété fervente qui lui donnait jusqu'à des visions avaient fait adopter à Scherer, dès le début, le dogme du Réveil sur l'inspiration totale et l'autorité infaillible de l'Ecriture (1). Une nuance à peine séparait sa pensée sur ce point de la théorie de Gaussen, son collègue de Genève (2). Appelé

tantisme français, tous les disciples de Vinet et de Samuel Vincent, se trouvèrent aussitôt groupés sous la même bannière : SCHERER et COLANI formaient la tête de colonne. Des séparations se firent plus tard, mais, dès la première heure, s'enrôlèrent avec la même foi dans la réforme théologique proclamée nécessaire : Charles Secrétan, Trottet, de Pressensé, Ch. Bois, Viguié, Pécaut, Jules Gaufrès, Grotz, Albert Réville, F. Chavannes, Goy, Durand, Busken-Huet, Edouard Verny, Jean Monod, Ver-Huell, Kienlen, E. Fontanès, Théophile Bost, Astié, avec la forte arrière-garde que formaient Edouard Reuss, Michel Nicolas, Kayser, Cunitz. — Qu'il y eut des illusions, de l'obscurité, du vague, dans les premières professions de foi de l'école de Strasbourg, cela est certain ; mais un point est clair et ferme, c'est la décision prise de renoncer en théologie à toute autorité extérieure et à faire succéder, dans ce domaine comme dans tous les autres, la méthode d'observation, de critique historique et d'expérience morale à la méthode de déduction et aux fictions abstraites de la dogmatique traditionnelle. Voy. dans le 1er vol. de la *Revue*, pages 1 et 9, les articles de T. COLANI, Avant-Propos ; d'EDMOND DE PRESSENSÉ, le Progrès de la doctrine chrétienne et ses conditions (Juillet 1850).

(1) Voy. O. GRÉARD, Edmond Scherer, p. 30 à 43.

(2) Au lieu de faire porter le miracle immédiatement sur les écrits, comme Gaussen, Scherer le faisait porter sur les écrivains sacrés et sur leur enseignement dont leurs écrits n'étaient que la suite et l'expression. Mais le résultat était le même en ce qui regarde l'infaillibilité du recueil biblique. Dogmatique de l'Eglise réformée, Prolégomènes, page 31 : « Cette autorité de la Bible ne peut consister que dans l'infaillibilité » ; page 33 : « L'inspiration ou théopneustie doit se définir une action spéciale de Dieu sur les écrivains, en vertu de laquelle l'enseignement de la révélation chrétienne se trouve fixé dans leurs écrits d'une manière parfaitement adéquate » ;

ar ses cours de critique biblique et d'exégèse à justifier ce vieux dogme, il le vit contredit par tant de faits patents, par tant d'observations matérielles qu'il ne put le retenir plus longtemps, et, comme la franchise de sa parole n'avait d'égale que le désintéressement de sa pensée, il n'hésita pas à confesser aussitôt le changement qui s'était fait en lui et à donner sa démission de professeur à l'Ecole de l'Oratoire de Genève. C'était en l'année 1849. Il avait alors trente-quatre ans (1).

Historiquement, la critique de Scherer n'avait rien découvert ni rien ajouté aux observations accumulées dans le même sens par Richard Simon, Jean Leclerc, Lessing, Semler et les théologiens allemands du XIXe siècle (2). D'où venait donc la portée toute nouvelle que

page 44 : « L'autorité du Canon ne saurait être ébranlée sans que l'autorité de l'Ecriture, fondement de la foi évangélique, en soit également ébranlée. Considérer la détermination du Canon comme une affaire de simple critique et la confier aux discussions de l'école, c'est livrer à l'incertitude ce qui exige la plus haute certitude. Le Canon est affaire de foi, non de science. »

(1) Jamais piété plus profonde n'accompagna une critique plus franche. Voici la prière qu'on a trouvée dans ses notes : « O mon Dieu, donne-moi d'être vrai !... vrai surtout quant à toi, quant à ton service... Donne-moi la vérité, afin que je sois tout lumière. Donne-moi la sincérité, afin que cette vérité que je connais, je la manifeste sans voile ni réticence. Que mon cœur soit au-dedans de moi, comme est le cœur de l'enfant qui vient d'être sevré. » GRÉARD, ibid., p. 86. SCHERER, La critique et la foi, 1850.

(2) Que l'on compare son fameux article sur les « Errata du Nouveau Testament » (Revue de théologie, tome IX, page 129) avec les lettres XI et XII des Sentiments de quelques théologiens de Hollande et de la Défense des mêmes Sentiments, par Jean Leclerc, on verra combien cette opération de la critique était déjà ancienne. Tout cela avait été repris et développé en Allemagne et à Strasbourg, mais avait été à peu près oublié dans les Eglises de France et de Suisse, et faisait l'effet de foudroyantes découvertes.

ces mêmes faits semblaient prendre sous sa plume ? Elle venait sans doute des circonstances, de l'état d'esprit créé par le Réveil, de l'illusion théologique engendrée de nouveau par la foi, mais aussi du caractère dogmatique que prenait cette critique dès le premier jour. Elle tendait moins à réformer des connaissances historiques inexactes, qu'à déplacer la base même du christianisme. C'était un dernier procès fait à la foi d'autorité ; c'était tout le vieil édifice traditionnel dont Scherer sapait les fondements et sous les ruines duquel il devait rester enseveli, comme Samson, renversant les colonnes du temple de l'idole des Philistins, mourut de son effort, écrasé par les débris.

De ce dénouement, on n'a cessé de faire un épouvantail. Ceux qui cultivent la théologie de la peur en ont tiré une condamnation de la critique elle-même. La critique n'est pas plus un instrument de perte qu'un moyen de salut. Son unique fin c'est la vérité. La proscrire, c'est se condamner de propos délibéré au mensonge. L'attitude radicalement négative prise par Scherer à l'égard de la foi traditionnelle, engage autant la responsabilité de ceux qui la défendaient que la sienne.

La conquête de la vérité, comme toute conquête, implique de rudes batailles et toute bataille fait des victimes, qu'il faut savoir honorer quand elles se sont dévouées absolument à une juste cause. Y a-t-il rien de plus saint ici-bas que l'amour de la vérité ? Loin d'être hostiles, l'amour de la vérité et l'amour de Dieu s'identifient dans les âmes héroïquement sincères, qui ne voudraient ni ne pourraient jouir de la communion de Dieu au prix d'illusions reconnues et conservées par un calcul d'égoïsme. En aimant jusqu'à la fin la vérité plus que tout au monde, en lui sacrifiant son repos et en lui consa-

crant le labeur de sa vie, nous ne disons pas que Scherer fut toujours sans reproche ou sans faiblesse — lui-même n'avait pas cet orgueil —, mais nous disons qu'il fut plus fidèle à ses origines, à sa mission ici-bas et à l'esprit du Christ, que nombre de chrétiens qui ne surent lui répondre qu'en l'excommuniant.

La crise aurait été moins aiguë et la réaction moins violente, si le dogme avait été moins rigide. Plus le Réveil avait concentré le christianisme tout entier dans le dogme de l'Ecriture, plus la vérité chrétienne parut péricliter quand le dogme s'écroula. Rien n'est plus facile à comprendre. Une autorité extérieure qui veut être crue sur parole et sur son titre, doit apparaître impeccable. La première erreur dûment constatée lui fait perdre le privilège de l'infaillibilité et impose à la raison éveillée le devoir d'en soumettre toutes les assertions à un loyal examen. Plus on tient ces assertions pour nécessaires à la vie morale et au salut de l'âme, plus impérieuse devient l'obligation de les vérifier une à une. A la méthode d'autorité succède ainsi nécessairement la méthode d'observation et d'expérience. Ce n'est plus un dogme particulier dont on corrige l'excès. C'est une révolution radicale qui s'accomplit.

Avec ce changement de méthode, non seulement les résultats changent de nature, mais la qualité de la foi devient autre. C'est chose bien différente de croire qu'une doctrine est vraie parce qu'elle est dans la Bible, ou de dire qu'elle est dans la Bible parce qu'elle est vraie. Dans le premier cas, c'est l'autorité extérieure et surnaturelle de la Bible qui seule décide de la vérité ; dans le second, c'est la conscience et la raison chrétiennes qui restent le tribunal suprême. Dans le premier cas, le chrétien abdique l'autonomie de sa pensée ; il juge des choses reli-

gieuses d'après autrui ; dans le second, il en juge par lui-même. D'un côté, il est en tutelle sous une lettre qui, pour lui, est une loi ; de l'autre, il est dans la liberté royale d'un enfant de Dieu, guidé et soutenu par le Saint-Esprit.

Sous le régime de l'autorité extérieure un intermédiaire obligé subsiste toujours entre la vérité et lui, et c'est un reste de catholicisme ; sous le régime de l'Esprit, le contact est immédiat entre la conscience et la vérité, et c'est le retour au premier et au vrai principe de la Réforme.

Le mérite et la gloire de Scherer, c'est d'avoir compris, dès les premiers jours, la portée de la crise qui s'accomplissait et de l'avoir expliquée comme une nouvelle lutte entre le principe catholique et le principe protestant. On ne saurait lui être trop reconnaissant d'avoir vivifié de nouveau ce dernier dans les Eglises réformées, en montrant avec une logique inexorable que le protestantisme devient un catholicisme chétif, superstitieux et rabougri, qu'il perd tout sel intérieur et toute raison d'être, s'il ne s'achève lui-même en transférant l'autorité religieuse du dehors au dedans, et s'il ne se transforme pas en s'élevant enfin de la religion d'autorité à la religion de l'Esprit (1).

(1) E. Scherer : Lire, dans leur suite (Rev. de Strasbourg, 1re série), les grands articles : *L'autorité en matière de foi ; La crise de la foi ; Joseph de Maistre ; Le principe du catholicisme ; Ce qu'est la Bible ; Les illusions de l'orthodoxie ; Conversations théologiques*, et aussi : *Lettres à mon curé* (1854) ; en général, le recueil intitulé : *Mélanges de critique religieuse*, 1860.

Le fameux article sur *le Péché* (1853) marque le moment critique du développement religieux de Scherer. Il cède de plus en plus à la dialectique. L'hégélianisme prend dans son esprit la place laissée vide par l'ancienne théologie. Dès le principe, il avait trop subor-

Rien n'est propre à faire ressortir, encore aujourd'hui, la puissance de la critique de Scherer autant que la lecture des réponses qu'on essaya d'y faire (1). Ce fut un désarroi universel. Les défenseurs du vieux système se réfutaient les uns les autres et s'annulaient, pour ainsi dire, par la diversité contradictoire de leurs arguments. Ainsi, Jalaguier, le plus sage d'entre eux, désavouait les exagérations insoutenables des théopneustes absolus; il revenait, pour son propre compte, à la pauvre argumentation des Arminiens et des Sociniens ; il s'efforçait de fonder l'autorité divine du Nouveau Testament sur la réalité des miracles et cette réalité sur l'authenticité des

donné la vie à l'idée, et le principe matériel du christianisme au principe formel de la connaissance. La pensée sans la vie est comme un sac qui, vide de tout contenu, s'affaisse. La logique de l'idée chez Scherer finit par tout dévorer, la morale après la religion. Ce dialecticien implacable s'appelait « Montaigu ». Mais il y avait en Scherer un autre homme, un être plus intime, bon, affectueux, d'une sensibilité religieuse exquise, qui priait alors même qu'il ne savait plus où allait sa prière, et qui, jusqu'à la fin, a protesté contre « Montaigu » et ses conclusions (V. un des derniers articles sur *La crise de la morale.*)

Il me semble que les soupirs étouffés de ces grands esprits, qui ont été les martyrs douloureux de leur sincérité, sont encore des prières qui montent le plus droit au Dieu de vérité.

(1) Il serait difficile et inutile de donner une bibliographie complète de cette controverse. Disons seulement que les adversaires de la nouvelle théologie se classent en trois groupes, dont il suffira de nommer les principaux représentants (Voy. Ed. Rabaud, Hist. de la doctr. de l'inspiration des S. Ecrit., p. 237 et s., 1880.,):

1° Les Théopneustes absolus : Merle d'Aubigné, L'autorité des Ecrit. inspirées de Dieu. Trois discours, 1850. J. H. Darby, Lettre sur la divine inspiration des S. Ecrit., 1850. De Gasparin, La Bible ; les Ecoles du doute et l'Ecole de la foi, essai sur l'autorité en matière religieuse, 1850. C. Malan, De la Bible, etc., 1850.

2° Les théopneustes modérés : L. Bonnet, La Parole et la Foi, deux

livres et la bonne foi historique de leurs auteurs. Il ne voyait pas combien cette notion d'authenticité est vague, appliquée à une littérature en grande partie anonyme ou pseudonyme, combien, d'autre part, il est contraire à l'esprit chrétien de juger de la doctrine par les miracles, au lieu de juger des miracles d'après la doctrine ; enfin, combien une telle démonstration historique, faite à cette distance et, dans cette obscurité, n'arrivant jamais qu'à une plus ou moins grande probabilité, ne saurait satisfaire à l'exigence de toute foi vraiment religieuse qui ne peut trouver le repos que dans une certitude absolue. M. de Gasparin entrait à son tour dans l'arène et, proclamant hautement l'inanité d'une méthode qui suspend la vérité de la foi chrétienne aux incertitudes d'une démonstration historique, humaine, n'estimait valable qu'un seul argument : Jésus-Christ a cité les livres de l'Ancien Testament comme infaillibles, donc l'Ancien et le Nouveau le sont également.

D'abord il n'est pas vrai qu'il ait cité tous ces livres et les ait ainsi tous consacrés ; surtout il n'est pas vrai qu'il

lettres à M. E. Scherer, 1851. P. Jalaguier, Le témoignage de Dieu, base de la foi chrét. ; Inspiration du N. T. ; Authenticité du N. T., 1851. Du principe chrétien et du catholicisme ; Du rationalisme et du protestantisme, 1853. A côté de Jalaguier et défendant le dogme de la même manière, essentiellement rationaliste, se placent Chenevière, De la divine autorité des écrivains et des livres du N. T., 1850. Munier, Cinq conférences sur la lecture de l'Ecriture Sainte, 1850.

3° Enfin le tiers-parti, devenu légion depuis lors, représenté par Astié presque seul : *M. Scherer, ses disciples et ses adversaires, par quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre.* — Scherer suivait avec attention cette controverse dans les premiers volumes de la Revue de Strasbourg et répondait à tout et à tous avec une mordante précision.

les ait cités comme infaillibles, puisqu'il apportait une révélation supérieure, qui non seulement le rendait indépendant de la lettre ancienne, mais lui donnait le droit de la réformer et de la contredire. Il en faisait jaillir sans doute des vérités lumineuses, mais, par cela même, cette lumière toute nouvelle rejetait dans l'ombre du passé celle de la loi de Moïse. L'exemple du Christ prouve le contraire de ce qu'on voudrait en déduire.

Un tiers-parti se présentait, qui, ne pouvant fermer les yeux à l'évidence, accordait les faits matériellement constatés par l'exégèse et par la critique, mais en restreignait arbitrairement la portée. Ne pouvant maintenir à l'infaillibilité de la Bible son caractère absolu, sans lequel elle n'existe pas, ne voulant pas non plus rompre avec le dogme de l'autorité, ces théologiens conservaient on ne sait quelle infaillibilité limitée et indécise, une infaillibilité faillible, dont il est impossible de donner aucune définition. C'est la souveraineté de l'Ecriture maintenue sous bénéfice d'inventaire. Pour sentir le caractère singulier de cette position, devenue celle de ce que l'on a appelé « l'orthodoxie moderne » ou « l'orthodoxie mitigée », qu'on se représente l'attitude d'un catholique très pieux, professant l'infaillibilité du pape à la condition d'en examiner et d'en contrôler les décisions (1).

En Angleterre la crise se développait dans le même temps avec une intensité plus grande encore. Dès les premières années du siècle, des écrivains de talent avaient commencé, parallèlement à la propagande du Réveil, de révéler à la pensée anglaise la critique de Lessing, la philosophie de Kant, la pensée libre et pieuse de Herder

(1) E. Doumergue, L'autorité en matière de foi et la Nouvelle Ecole, 1892. H. Bois, De la connaissance religieuse, 1894, p. 289.

et de Schleiermacher. Le torrent du romantisme roulait dans ses flots troubles les éléments les plus contraires, depuis le mysticisme sacramentel du puséysme d'Oxford jusqu'aux inquiétudes d'âme de Coleridge et aux hardiesses de Francis Newmann et de beaucoup d'autres esprits éveillés au doute (1). La crise éclata, la séparation se fit, et une situation toute nouvelle apparut vers 1860. La publication du célèbre volume *Essays and Reviews* suivie de celle du livre de l'évêque Colenso sur le Pentateuque, troubla l'Angleterre presque autant que la *Vie de Jésus* de Strauss avait remué l'Allemagne vingt-cinq ans auparavant (2).

Ce n'était pourtant pas la valeur, en somme assez ordinaire, de ces deux ouvrages qui peut expliquer le bruit qu'ils firent et l'action qu'ils exercèrent. Leur importance historique tient plutôt au milieu d'où ils sortaient. L'un était en grande partie l'œuvre d'un groupe de professeurs de cette université d'Oxford, devenue le centre et le quartier général du mouvement puséyste; l'autre était signé du nom d'un dignitaire de l'église anglicane, missionnaire au sud de l'Afrique. La théologie critique avec sa méthode

(1) S. T. Coleridge, Confessions of an inquiring spirit, 1840. — F. Newmann, Phases of faith, 1850. The soul, its sorrows and aspirations, 3e édit., 1852. Theism doctrinal and practical, 1858.

(2) Les auteurs des Essays and Reviews étaient Temple, sur l'éducation progressive de l'humanité; Williams, sur les recherches bibliques de Bunsen; Baden Powel, L'étude de l'évidence du Christianisme; H. B. Wilson, Séances historiques de Genève; C. W. Goodwin, On the Mosaic cosmogony; Mark Pattison, Tendances de la pensée religieuse en Angleterre; B. Jowet, De l'interprétation de l'Ecriture.

J. W. Colenso, The Pentateuch and book of Joshua critically examined, 1862.

dissolvante entrait avec éclat dans l'Eglise établie. Pourrait-on l'en chasser et l'empêcher de faire son œuvre? (1)

Le point brûlant de la controverse était toujours le même : l'autorité des Ecritures, sur laquelle reposait toute la piété anglaise, s'écroulait sous les constatations matérielles de l'histoire. En vain, pour rassurer les consciences émues, faisait-on remarquer que ces critiques ne portaient que sur des détails extérieurs, sans conséquence morale. Le bon sens anglais comprenait très bien qu'il s'agissait encore d'autre chose; que, dans ces discussions d'exégèse, la question de l'autorité religieuse tout entière était engagée; qu'on ne pourrait plus lire la Bible comme autrefois; qu'une seule de ses affirmations reconnue fausse ou surannée obligeait en conscience d'examiner toutes les autres; que la foi ne pouvait plus être soumission de l'esprit, mais au contraire exigeait l'activité de la pensée et la liberté du jugement autant que l'humilité du cœur et l'obéissance de la volonté. Depuis lors, en effet, la révolution ne s'est pas plus arrêtée en Angleterre qu'ailleurs. Elle a passé l'Océan. Elle progresse dans toutes les Eglises d'Amérique, quels que soient leur constitution et leur symbole, s'imposant partout même à ceux qui la combattent, car on ne peut plus la combattre qu'avec les armes mêmes qui la font triompher.

En Allemagne cependant, la lutte se poursuivait sur une échelle plus large. Il n'est que plus instructif de voir la même expérience se faire dans des conditions différentes, se vérifier et se confirmer en se répétant.

(1) Pour montrer l'intensité de ce mouvement d'émancipation de la pensée religieuse anglaise, il suffira de rappeler les noms du doyen STANLEY, du prédicateur F. ROBERTSON, de S. DAVIDSON, ROBERTSON SMITH, HATCH, CHEYNE, J. E. CARPENTER, etc.

La critique biblique inaugurée par Lessing et Semler avait pris, dans les Universités allemandes, suisses et hollandaises, un essor de plus en plus irrésistible. Elle finissait même, avec de Wette, Baur, Credner, Reuss et bien d'autres, par devenir une science purement historique, un chapitre d'histoire littéraire où le dogme de la théopneustie ne trouvait plus aucune place. Il n'était plus combattu, il était éliminé (1).

Symptôme plus grave : la base de la dogmatique avait été déplacée. Depuis Schleiermacher, elle n'est plus dans l'autorité infaillible du texte de l'Ecriture, comme au XVII[e] siècle; elle est dans l'expérience de la foi, laquelle repose en définitive sur elle-même et doit se suffire et se recommander par sa seule évidence morale et sa propre efficacité. Strauss racontait, en 1841, l'histoire du dogme de la théopneustie et, par cette histoire même, en expliquait la dissolution et en enregistrait le décès (2). Les théologiens évangéliques qui ne voulaient pas le suivre jusqu'au bout n'en devaient pas moins, pour le réfuter, pratiquer une méthode historique et critique de plus en plus sévère, et, par là, propageaient le fléau par les tentatives mêmes qu'ils faisaient de le conjurer (3).

(1) Le titre du livre de RICHARD SIMON « Histoire critique du Vieux Testament » était devenu le programme même de la science biblique allemande et se trouvait réalisé avec une érudition aussi abondante que précise dans les ouvrages d'EDOUARD REUSS, Geschichte der heil. Schriften d. N. Test., 1[re] édit., 1842; 5[e] édit. 1874, et Gesch. der heil. Schriften d. Alt. T., 1881.

(2) D. STRAUSS, Die christl. Glaubenslehre, 1840-41; 1[er] Band, p. 7[...] 353.

(3) TWESTEN, Vorlesungen über die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 4[e] éd. 1838. K. I. NITZSCH, System der christl. Lehre, 6[e] éd. 1851. J. P. LANGE, Christliche Dogmatik, 2[e] éd. 1870. D. SCHENKEL, D[...]

Instructive surtout est l'histoire de l'orthodoxie luthérienne, que le réveil piétiste et romantique avait d'abord galvanisée.

Voulant restaurer avant tout un système d'autorité, elle cherche à tâtons un principe où elle puisse l'appuyer. Elle s'attache tantôt aux confessions de foi et aux institutions de l'Eglise, tantôt à l'Ecriture, sans pouvoir dire à qui revient en définitive l'hégémonie. Deux tendances en particulier se font jour, l'une avec l'Université de Rostock pour forteresse, l'autre avec celle d'Erlangen pour foyer; deux théologies qui se combattent et se détruisent l'une l'autre.

Dans le nord de l'Allemagne, c'est le point de vue disciplinaire et politique qui l'emporte. La réaction est menée par des hommes qui font de la théologie en jurisconsultes et traitent le droit en théologiens. Au fond, les avocats de l'autorité n'ont qu'un seul argument : c'est le besoin égal que l'Etat et l'Eglise en ont, pour se maintenir. Il ne s'agit plus de savoir si les confessions de foi ou la Bible sont infaillibles, mais si elles doivent l'être. Pendant ce temps, Hengstenberg, pour sauver la lettre biblique, achevait de la compromettre par les expédients étranges que son imagination ingénieuse et son érudition variée ne cessaient de lui fournir. D'autres, comme Stahl ou Kliefoth, trouvaient plus simple de soumettre l'interprétation de l'Ecriture à l'autorité des confessions de foi du XVIe siècle et à celle des corps ecclésiastiques constitués. Sous pré-

christl. Dogmatik, 1858-59. I. A. DORNER, Entwickelungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christi. 1839 et 1856; System der christl. Glaubenslehre, 2e éd. 1886-88. Naturellement le dogme de l'autorité infaillible de la lettre biblique est encore plus abandonné dans l'Ecole d'A. Ritschl, qui a succédé à celle de « la conciliation théologique » (*Vermittelungstheologie*).

texte de sauvegarder l'œuvre de la Réforme, on en arrivait ainsi à en renier le principe et à restaurer le principe contraire du catholicisme, à savoir la subordination de la Bible à la tradition officielle de l'Eglise (1).

Dans le sud de l'Allemagne, à Erlangen, au contraire, on cherchait, dans le culte sincère de la science théologique, le moyen de ramener dans l'Eglise la foi et la vie. On mettait la révélation biblique au-dessus de tout. Mais le principe protestant, ainsi maintenu et appliqué avec conscience, produisait une fois de plus ses conséquences inévitables.

En voulant corriger ou perfectionner les anciens dogmes au nom de l'Ecriture, on les altérait gravement et l'on tombait fatalement sous les accusations d'hérésie. Thomasius, par exemple, renversait de fond en comble la christologie de Nicée et de Constantinople, par sa théorie de la *Kénôse*, d'après laquelle le Verbe divin, en s'incarnant, s'était dépouillé réellement de ses attributs métaphysiques et comme anéanti (2). Hofmann, de la même manière, ruinait la théorie de saint Anselme sur la Rédemption pour la remplacer par une conception plus profonde et plus biblique (3). Tous faisaient des conces-

(1) E. W. Hengstenberg, *Evang. Kirchenzeitung*, fondée en 1827. Christologie d. Alt. Test., 2e éd. 1854-57. F. J. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2e éd. 1862 ; Ueber Kirchenzucht, 1845. Vilmar, Die Theologie d. Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 1854. T. G. Kliefoth, Acht Bücher von d. Kirche, 1854. F. A. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, 6 vol., 1853 79.

(2) G. Thomasius, Christi Person u. Werk, 3 vol., 3e éd. 1886-88.

(3) Ch. von Hofmann, Weissagung u. Erfüllung, 1841-44 ; Schriftbeweis, 2e éd. 1857-60 ; Die heil. Schrift d. N. T. zusammenhaengend untersucht, 11 vol., 1862-86 ; Schutzschriften für eine neue weise alte Wahrheit zu lehren, 1856-59.

sions de plus en plus graves à la critique et à la pensée moderne. Il y eut même des défections éclatantes. Kahnis qu'on avait d'abord choyé comme le Benjamin du luthéranisme, passait un beau jour dans le camp de la théologie indépendante (1). Et tout récemment encore, le vieux Delitzsch, après avoir combattu quarante ans pour les idées traditionnelles sur l'Ancien Testament, s'inclinait devant la critique de Wellhausen et lui rendait ses armes brisées (2).

Il faut surtout relever ici la notion toute subjective de « la Parole de Dieu » à laquelle a fini par aboutir Frank, le dogmaticien le plus rigoureux de l'école d'Erlangen. Ce n'est plus d'une autorité extérieure, d'une lettre infaillible et divine que le croyant tire la certitude de sa foi, mais de l'expérience chrétienne elle-même. L'ancienne doctrine de la théopneustie paraît à Frank un avortement de la pensée protestante. La Parole de Dieu, c'est une parole d'homme avec toutes ses infirmités, ses ignorances et ses erreurs, mais que l'esprit du Christ pénètre et anime de sa puissance de vie et de salut. Aussi la Parole de Dieu n'est-elle pas enfermée dans les limites du Canon ecclésiastique et, dans ces limites, ne se trouve-t-elle pas également pure ou également discernable. Ce ne sont pas les écrits, mais les écrivains qui sont inspirés, et ils le sont dans la mesure de leur foi. Entre leur inspiration et celle des chrétiens venus après eux, il peut y avoir une différence de degré; il n'y a pas une différence d'espèce. Sommes-nous bien loin de la thèse biblique de Scherer ou de celle de Schleiermacher? (3)

(1) C. F. Kahnis, Die luther. Dogmatik historisch-genetisch dargestellt, 2 vol., 2e éd. 1874-75.

(2) Franz Delitzsch, Neuer Kommentar über die Genesis, 1887.

(3) Frank, System der christl. Gewissheit, 2 vol., 2e édit. 1881;

Rien ne pouvait prévaloir dans la théologie protestante sur le principe et la méthode historique. Ceux-là mêmes qui voulaient arrêter le courant se trouvaient tôt ou tard emportés par lui. La révolution qui s'accomplissait était bien différente de celle du XVIIIe siècle. Voltaire et ses disciples n'avaient pas plus le sens de l'histoire que celui de la religion. C'est d'une double piété, au contraire, que s'inspire la critique nouvelle. La prière accompagne la discussion des textes. Quelle vie plus intérieurement consacrée à la vérité que celle d'un de Wette, d'un Baur, d'un Kuenen, d'un Reuss et de tant d'autres bénédictins protestants de notre âge, dont le labeur infatigable et pur de tout mobile inférieur s'élève comme un hymne magnifique au Dieu de vérité? L'Eglise peut ne pas avoir grand souci des attaques qui viennent du dehors et de la part d'adversaires qui, n'ayant pas même en eux le germe de la foi religieuse, ne sauraient comprendre le dogme qui en est sorti. Il doit en être tout autrement quand la critique vient du dedans et que l'esprit chrétien lui-même proteste chez les meilleurs contre des formes ou des idées qu'il ne peut plus supporter. La réforme devient alors urgente, si l'on veut éviter une catastrophe.

C'est l'un des plus pieux parmi les théologiens allemands, Richard Rothe, qui se chargea de tirer les conclusions de cette longue histoire et de rédiger contre l'ancien dogme théopneustique la sentence définitive. Autant il maintenait énergiquement sa foi au caractère surnaturel de la révélation biblique, autant il en use librement avec le texte et les livres du recueil lui-même et leur rend le...

System der christl. Wahrheit, 2 vol., 1878-81; System der chri... Sittlichkeit, 2 vol., 1884-87.

caractère historique et humain. Une action surnaturelle de l'esprit de Dieu se substituant à l'activité et à la responsabilité intellectuelle des écrivains sacrés, une infaillibilité d'oracle communiquée à la lettre de l'Ecriture et transformant celle-ci en un code doctrinal que le penseur chrétien n'a plus qu'à ouvrir, une collection faite et scellée par Dieu même pour séparer son œuvre de celle des hommes, étaient pour lui des fictions abstraites et de vaines superstitions. Aussi bien, ajoutait-il, l'ancien dogme n'est pas à réformer en partie ; il doit être abandonné dans son entier. Espérer l'améliorer en l'atténuant, c'est rester empêtré dans d'intolérables contradictions. La sincérité nous en fait un devoir et la logique, une nécessité. Il n'y a plus de milieu entre le régime de la lettre et celui de l'Esprit. Comme autrefois, au temps de saint Paul, entre la Loi et l'Evangile, entre l'esprit de servitude et l'esprit de liberté, il faut choisir (1).

III

LE DERNIER BASTION DU SYSTÈME D'AUTORITÉ

Contraints d'abandonner les anciennes positions, les avocats de l'autorité se sont retranchés sur une autre. Si l'infaillibilité, disent-ils, n'appartient pas au recueil entier de la Bible, elle appartient sûrement aux paroles de Jésus-Christ. Etre chrétien, n'est-ce pas croire en Jésus-Christ, Fils de Dieu, et envoyé par son Père ? Et discuter

(1) R. Rothe, Zur Dogmatik, 3e art. : Die heilige Schrift, 2e édit., 1869. Voy. F. Lichtenberger, Hist. des idées relig. en Allemagne depuis le milieu du XVIIIe siècle, 3 vol., 1873.

la Parole de Jésus-Christ, n'est-ce pas déchoir du christianisme? Pour les théologiens qui raisonnent ainsi, il ne s'agit pas de l'autorité morale et religieuse avec laquelle Jésus et son Evangile s'imposent à la conscience, il s'agit de la lettre des paroles mises dans la bouche de Jésus par nos évangiles; il s'agit de faire de ces paroles un recueil et un code à qui reviendrait l'infaillibilité, un ensemble de notions de toute nature, religieuses, morales, scientifiques, qu'il faut accepter sans examen ni discussion, avec joie quand la raison est convaincue, avec soumission quand elle ne l'est pas ou même quand elle proteste.

Comment ne pas voir que cette nouvelle position prise par les théologiens de l'autorité, loin d'être inexpugnable, comme ils se l'imaginent, a déjà été tournée par la critique et rendue plus difficile à défendre que toutes les autres? Un anneau manque dans la chaîne du raisonnement, ou plutôt cet anneau essentiel a été irrémédiablement rompu. Il ne sert de rien d'invoquer l'infaillibilité du Christ, si l'on a dû auparavant sacrifier à la critique historique l'infaillibilité de ses premiers biographes. Les paroles dont on veut faire un code divin dont chaque article lierait l'intelligence, nous ont-elles été transmises sans erreur, sans méprise et sans mélange? Si je suis dans l'obligation de discuter cette question préalable, il est clair que je remettrai également en discussion telle parole du Maître, dont le sens littéral me paraît ou obscur ou forcé ou inadmissible. J'en viendrai à douter qu'elle ait été bien comprise ou bien conservée par la tradition; je me demanderai encore si les évangélistes n'ont rien laissé perdre des discours du Maître ou s'ils n'y ont rien mêlé inconsciemment de leurs propres pensées. N'est-ce pas la question qui se pose à propos des paroles du Christ sur la fin du monde et sur son prochain retour? Qui

ut lire, d'autre part, les longs discours du quatrième angile, en sentir la dialectique, la couleur et le style ine espèce si particulière, sans y faire une part plus ou oins grande à l'inspiration propre et à la théologie de istorien ?

Sans doute, les paroles de Jésus dans les trois premiers angiles portent avec elles un cachet général de vivante thenticité ; mais si l'on en vient à la lettre et au détail, e de questions à peu près insolubles ! Quelle est par emple la forme originale des Béatitudes, celle que us a conservée Luc, ou celle que donne Matthieu ? Où trouvent les vraies paroles de l'institution de la Cène, ns Paul ou dans Marc ? Quel est le vrai texte de celles Jésus a prédit la ruine de Jérusalem ? De tels problèes se posent à chaque page des trois narrations synopues et les exégètes les plus sagaces y font des répons contraires. Il est impossible de reconstruire avec certude les *logia* du Seigneur (1).

Ces difficultés s'expliquent très naturellement dès 'on se met en présence de l'histoire réelle. Jésus part un dialecte araméen aujourd'hui disparu. Ses paroles ient toujours occasionnelles, souvent paradoxales, tours imagées. Lui-même se plaint amèrement de l'inintligence de ses auditeurs et même de ses disciples les is intimes. Ceux-ci en font l'aveu (2). Ces discours, isi recueillis à l'aventure, roulèrent quarante ans envin dans la tradition orale la plus populaire, avant d'être

(1) F. PÉCAUT, Christ et la conscience, 1859. H. H. WENDT, Die Lehre u, 2e édit. 1901. H. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentl. eologie, 1896-97.

(2) Matth. XI, 16 et 25 ; Marc IV, 12, 23-25 ; Luc, XXIV, 25 ; Matth. , 17 ; XVI, 8, 23 ; Marc, IX, 10, 32, 38 ; X, 24, 38 ; Jean II, 22 ; , 10 ; XVI, 12 ; XIII, 7, etc.

fixés par écrit. Ils servaient de thèmes à la prédication, d'armes dans les controverses. Ils étaient traduits spontanément en grec, avec des formes nouvelles dont personne n'assumait la responsabilité (1). C'est dans cet état que nos evangélistes les recueillirent dans leurs ouvrages un demi-siècle environ après la mort de celui qui les avait prononcés. L'harmonie fondamentale de cette triple reproduction prouve sans doute l'authenticité générale de l'enseignement de Jésus et permet à l'historien d'en saisir sûrement la pensée maîtresse et l'accent véritable, et l'Evangile, pris au sens religieux, de Jésus est assuré de vivre à jamais et de manifester sa vertu créatrice dans tous les siècles comme aux premiers jours. Mais, en même temps, les différences irréductibles et les obscurités persistantes de nos trois textes également canonisés empêchent à jamais de dresser la lettre de ce code infaillible dont certains chrétiens rêvent toujours. « Mes paroles, disait Jésus, sont esprit et vie. » Quant à l'esprit, l'évangile est immortel ; quant à la lettre, il est impossible d'en faire une restitution authentique.

Voici une question encore plus grave. Dans les paroles, historiquement les plus certaines de Jésus, comment ne pas faire une distinction entre les idées communes qui servent de cadre et de véhicule à sa pensée religieuse et cette pensée elle-même, entre les notions qu'il avait reçues de la tradition ou des opinions courantes de son peuple et les intuitions, les inspirations originales qui jaillissaient du fond de sa conscience ? Celles-ci

(1) Il faut se rappeler les dires de Papias (Eusèbe, H. E. III, 39): [...] γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ πα[...] ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Et plus loin, à propos des *logia* du Se[...]gneur recueillis par Matthieu : ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστ[...]

pour se communiquer ne devaient-elles pas emprunter, non seulement la langue, mais les moyens généraux d'expression qui étaient en usage parmi ses contemporains? Comme Jésus appartenait à sa race par le sang et la chair, il appartenait à sa génération et à son temps par les connaissances générales qu'il pouvait avoir du monde, de son histoire, de sa géographie, du cours des astres, des régions célestes et souterraines. Enlever Jésus de Nazareth à ces conditions de toute existence humaine, lui dénier un développement naturel, fruit de son éducation familiale et sociale, lui prêter dès le berceau la toute science comme la toute sainteté, c'est mettre en cause sa réelle humanité ; ce n'est pas le diviniser, c'est en faire je ne sais quel enfant hors nature, quel être fantastique et faux, tel qu'on le voit dans certains évangiles apocryphes ; c'est enfin contredire violemment les données de nos évangiles eux-mêmes, dont l'un au moins nous dit qu'il « croissait en sagesse et en grâce » (1), et dont les autres le peignent en traits vivants comme un Galiléen véritable au milieu d'hommes de même sang, de même langue, de même tradition religieuse que lui.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si des théologiens très conservateurs, M. F. Godet en tête, rompant résolument avec l'ancienne christologie, refusent à Jésus l'infaillibilité. Il était pour sa culture générale réduit, comme nous, au témoignage de ses sens, à celui des hommes ses contemporains et aux traditions nationales léguées par les ancêtres. Cet aveu, fait une fois, ouvre une brèche qui ne se peut plus fermer. Ce qui pourra y passer, la critique seule pourra le dire. Pour M. Godet, par exemple, l'opinion de Jésus sur l'origine mosaïque du

(1) Luc II, 52.

Pentateuque ou l'origine davidique du Psaume CX, ne sont que des opinions traditionnelles qui laissent intacte la liberté de la science moderne (1). M. Georges Godet son fils, fait déjà un pas de plus. Il estime qu'il n'est pas possible d'attribuer à Jésus les vues de Newton ou de Laplace sur la structure de l'univers et qu'il avait probablement celles que nous trouvons dans les premiers chapitres de la Genèse (2). M. Léopold Monod intervient à son tour et se demande si les mêmes réflexions ne s'appliquent pas aux possessions démoniaques et à la démonologie (3). D'autres surviennent encore et démontrent que Jésus a eu sur le royaume de Dieu et sur la fin imminente du monde les mêmes illusions que tous les Juifs pieux de son temps. On cite parfois avec une emphase triomphante cette déclaration de Jésus : « Le ciel et la terre passeront ; mes paroles ne passeront point. » Ironie ! le contexte montre que cette déclaration s'applique précisément à des prophéties qui, si le texte en a été bien conservé, ont été démenties par les événements. Force donc est de douter de la forme littérale de ces discours ou d'appliquer à d'autres objets la déclaration du Sauveur.

(1) F. Godet : « Ce qui me paraît seulement devoir être affirmé, c'est que ce que Jésus avait appris des hommes, quant aux choses terrestres, pour autant que cela n'était pas en rapport avec son œuvre de salut, n'a pu être en dehors de la faillibilité humaine... Jésus était remis pour les choses terrestres, comme nous, au témoignage de ses sens, à celui des hommes, ses contemporains, et aux traditions nationales léguées par les ancêtres. » M. Godet cite comme exemples : l'origine mosaïque du Pentateuque ou l'origine davidique du Ps. CX. Voy. le *Chrétien évangélique*, année 1891, avril, page 159, 2e col. et p. 160, 1re col.

(2) G. Godet, Revue de théol. de Montauban, juillet 1891.

(3) Léopold Monod, Le Problème de l'autorité, 2me édit. 1891.

Ceux qui disent le plus et avec le plus de force : « On ne discute pas avec le Christ », en réalité ne font pas autre chose, surtout en fait de morale. Ils limitent de leur propre autorité la défense expresse de Jésus de faire aucun serment. Beaucoup de ses préceptes particuliers ne se comprenant bien que dans la croyance que le monde va périr, ou dans une organisation sociale élémentaire comme était celle des paysans de Galilée, la plupart des chrétiens n'éprouvent aucune hésitation à s'y dérober et à les interpréter comme des paradoxes qu'il faut ajuster aux nécessités de la vie moderne.

Nous ne disons pas qu'ils ont tort, si leur jugement n'est influencé par aucun mobile intéressé ; nous disons seulement que cette nécessité même d'une transposition prouve mieux que toute autre chose qu'il est impossible de transformer la lettre des paroles de Jésus en un code infaillible et indiscutable.

Rien n'est plus faux ni plus dangereux que de réduire son enseignement à un système de doctrines à croire ou de préceptes absolus à pratiquer aveuglément. Lui-même semble avoir pris soin de décourager ceux de ses disciples qui seraient ainsi tentés de rabaisser son Evangile au rang d'une loi. Il apportait des forces, non des chaînes à l'esprit humain. Il voulait des disciples actifs en eux-mêmes, non passifs. C'est pour cela qu'il leur parlait en images populaires, en sentences paradoxales, en similitudes. Il fallait *trouver* ce qu'il enseignait. La lettre, la forme lui paraissait chose très secondaire ; il ne tenait qu'à l'esprit. Allumer cet esprit dans les âmes, les engendrer à la vie dont il vivait lui-même, c'était toute son ambition. Il jetait ses paroles de vie avec la sécurité et la confiance du semeur qui ne craint pas que sa semence se perde autrement que par l'incrédulité des cœurs fri-

voles ou mauvais; aussi n'a-t-il jamais songé à rien écrir
et n'a-t-il donné aucun ordre ni promis aucune grâc
spéciale à ceux qui voudraient après lui rédiger les sou
venirs de sa vie.

Croire en Jésus, dans la pensée de Jésus lui-même, c'es
tout autre chose que de partager toutes ses croyances o
de répéter la lettre de ses discours. Ce n'est pas la sou
mission ou le sacrifice de l'intelligence qu'il réclamai
quand il demandait la foi en sa personne et en son mes
sage. Ceux qui le soutiennent ne s'aperçoivent pas qu'il
méconnaissent et altèrent le caractère et la nature mêm
de cette foi. D'un acte de conscience et de cœur, d'u
acte d'initiative religieuse et morale inaugurant une vi
intérieure nouvelle, ils font un acte d'adhésion intellec
tuelle qui pourrait être parfaitement stérile. Ils confon
dent la foi et la croyance. Ils sont positivement hors d
l'esprit de Jésus et n'entendent pas le contenu spécifiqu
de son Evangile du salut. Croire en Jésus, c'est un act
qui consacre le cœur, la conscience, la volonté, l'espr
tout entier au Père Céleste que Jésus nous révèle ; c'es
vivre de la même piété filiale que lui; c'est trouver en lu
le Père, le pardon et la vie éternelle.

Sans doute le Maître parlait avec autorité et non pa
comme les scribes. Mais cela veut dire que son autori
était d'une autre nature et provenait d'une autre sourc
que celle des scribes, qui précisément prétendaient pa
ler au nom de textes infaillibles. Cette autorité de Jésu
vient, non de titres extérieurs, mais de la valeur de s
personnalité et de la qualité intrinsèque de ses paroles
Celles-ci portent d'aplomb sur la conscience et quan
elles ont été reçues par la foi, s'identifient et s'incorpore
à la conscience elle-même. Elles retentissent en nou
comme paroles de Dieu, parce qu'elles s'imposent à nou

comme la vérité, la justice et l'amour. Il y a une distance infinie entre cette autorité et l'infaillibilité d'une lettre quelconque. C'est d'un autre ordre. On le verra mieux encore, plus loin, quand nous montrerons que la pensée de Jésus a été précisément d'abolir les religions d'autorité extérieure pour fonder la religion intérieure de l'Esprit, c'est-à-dire une directe communion avec Dieu instituée dans la conscience renouvelée.

CHAPITRE V

QU'EST-CE QUE LA BIBLE

I

LES DEUX ÉLÉMENTS DE LA RÉPONSE

Après avoir démontré longuement ce que la Bible n'est pas, il faudrait dire ce qu'elle est. Sur la Bible un double témoignage est à recueillir, celui de l'histoire et celui de la piété. L'une nous en fait connaître l'origine et la constitution véritable ; l'autre en constate l'action religieuse et morale dans l'âme individuelle et dans la vie de l'humanité. La notion qui résulte des recherches de l'histoire est toute objective; celle qui sort des expériences de la piété est subjective. De la synthèse de ces deux notions, dans la mesure où cette synthèse serait possible, se formerait la notion dogmatique moderne de la Bible.

II

NOTION HISTORIQUE DE LA BIBLE

Au point de vue historique, la Bible représente un fait littéraire ou plutôt un ensemble de faits littéraires qui doivent et peuvent être observés et notés, d'après une méthode analogue à celle qui depuis un siècle ou deux a renouvelé l'histoire de la nature. La méthode historique moderne n'est qu'une forme et une application particulière de la méthode d'observation impartiale et rigoureuse. Dès qu'on n'a plus été aveuglé par le parti pris dogmatique et qu'on s'est accoutumé à distinguer entre les faits objectifs et les impressions subjectives du *moi*, les entités abstraites et les fictions mythologiques de l'ancienne théologie ont laissé apparaître, à travers leurs voiles chaque jour plus largement déchirés, la réalité matérielle des faits.

Ainsi d'abord pour le texte même de la Bible. L'étude et la comparaison des manuscrits ont suffi pour montrer qu'il ne s'est conservé dans sa pureté originale dans aucun d'eux ; que la pauvreté des premiers moyens de transmission a eu pour effet d'amener dans sa constitution intime des altérations à peu près aussi graves que celles dont ont souffert tous les textes antiques, et qu'il n'y a pas d'autre méthode pour les corriger que celle dont la paléographie scientifique use partout ailleurs. Dès lors, chacun a pu se convaincre sur quelle chimère discutaient les théologiens et légiféraient les synodes catholiques et protestants du XVII[e] siècle, à propos de l'inspiration verbale *usque ad litteras* des Ecritures, puisque le texte original en est

irrémédiablement perdu et ne peut être reconstitué que par approximation et conjecture.

Dans cette même voie, l'observation a fait constater des phénomènes littéraires plus singuliers et plus graves. En quel état se présente à nous aujourd'hui le texte des livres de l'Ancien Testament? Au lieu de l'homogénéité qu'on supposait autrefois, nous avons, dans les livres historiques, un tissu de documents plus anciens dont les fils nuancés se font aisément reconnaître et dénoncent, dans le Pentateuque, dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, des œuvres d'une rédaction fort tardive. Quel désordre d'autre part et quel mélange dans les recueils des prophéties d'Esaïe, de Zacharie, de Jérémie, pour ne parler que de ceux où l'incohérence est visible à l'œil nu! Qu'est le livre des Psaumes, sinon le Psautier de la synagogue juive, formé de cantiques d'époques très diverses, déjà réunis dans des recueils antérieurs? Que dire également du livre des Proverbes et de toute la littérature salomonique, dont on voit des rejetons jusqu'au second siècle avant notre ère?

Ce n'est pas dans l'Ancien Testament seul que de tels phénomènes apparaissent. Nous en rencontrons d'analogues dans le Nouveau, en particulier dans les évangiles, dans le livre des Actes, dans l'Apocalypse de saint Jean et jusque dans les épîtres pauliniennes. Le prologue de Luc et l'analyse littéraire de l'Evangile de Matthieu et du livre des Actes démontrent, avec une irréfragable évidence, que ces œuvres de seconde main se sont constituées avec les éléments d'une littérature antérieure qu'elles ont absorbés. Certains faits particuliers viennent encore élargir les perspectives toutes nouvelles ouvertes ainsi sur les origines et le mode de composition des livres bibliques. Nous ne citerons que la date aujourd'hui fixée

de l'Apocalypse de Daniel et la parenté de ce livre avec toutes les apocalypses qui ont suivi et qui nous expliquent si bien l'atmosphère religieuse et morale où Jésus a vécu, le cadre de ses idées, la forme messianique de sa conscience et le caractère essentiellement eschatologique de sa prédication. Puis, l'affinité de la mythologie assyrienne récemment découverte avec les premières traditions ethniques d'Israël, qui fournit le point de départ de son évolution religieuse. Enfin, la connaissance plus précise de la théologie rabbinique qui forme l'arrière-fond de celle de Paul, et de la théosophie judéo-alexandrine dont la méthode, les tendances et les idées cardinales se prolongent dans l'épître aux Hébreux, dans le quatrième Evangile et, par delà, sans interruption dans les écrits de Justin Martyr, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et dans la christologie des grands conciles. Il ne s'agit pas ici de quelques résultats de détail plus ou moins contestables; il s'agit d'une méthode d'investigation historique et positive, qui renouvelle tout l'horizon de l'ancienne dogmatique et accomplit cette révolution, profonde bien plus encore par sa manière de poser les problèmes littéraires que par sa manière de les résoudre. Quel est aujourd'hui l'historien de la Bible qui ne se voie obligé, non seulement d'y céder, mais encore d'y concourir?

L'idée du Canon biblique n'a pas subi une modification moins profonde. Le miracle a disparu de l'histoire de sa formation comme de celle du texte. Le recueil de l'Ancien Testament s'est formé de trois collections successives d'une autorité inégale, reconnaissables encore dans les bibles hébraïques, mais confondues et mêlées dans les traductions. Tout ce classement fut fait à une date inconnue, par des rabbins qui le sont encore davantage. Y a-t-il jamais eu clôture officielle et définitive du recueil

par la synagogue ? On ne peut le savoir. Ce que l'on voit très bien, c'est l'intention pédagogique qui dirigea ceux qui tout d'abord l'entreprirent.

Le Canon du Nouveau Testament ne se dessine avec des contours distincts et un peu fixes que du temps d'Irénée. Auparavant, sans doute, on avait eu le souci pieux de recueillir et de garder les livres des hommes apostoliques. On les lisait aux réunions de culte ou bien aux grands anniversaires. Mais ces recueils variaient d'une province à l'autre, et ces différences ont persisté durant des siècles. Cependant l'Eglise catholique, en se constituant autour de Rome comme capitale, tendait à réaliser l'unité de la régle de foi et celle du catalogue des Ecritures chrétiennes. Mais les incertitudes ne cessèrent pas ; elles amenèrent dans le recueil lui-même la distinction, que la dogmatique a depuis effacée, entre les *homologoumènes*, livres acceptés partout, et les *antilégomènes*, ou livres contestés et d'origine douteuse.

L'Eglise usait d'un double critère pour trancher les cas litigieux. Le livre était-il conforme à la foi traditionnellement établie ? Etait-il d'origine apostolique ? Naturellement la raison dogmatique l'emportait sur l'autre. Ce qui était orthodoxe venait certainement des apôtres, quelque obscure ou incertaine qu'en fût l'origine véritable. De la vérité ou de l'utilité religieuse on concluait à l'apostolicité. C'est ainsi que la seconde épître de Pierre, qui est un pseudépigraphe évident, fut attribuée positivement à cet auteur ; que l'épître aux Hébreux finit par prendre rang parmi les épîtres de Paul, bien que son style, ses idées, sa méthode, son génie, tout rende cette hypothèse impossible.

Comme on voulait partout avoir la marque d'une garantie officielle, on justifiait de la même manière la pré-

sence et l'autorité canonique de l'évangile de Marc en le rattachant à Pierre, et celle de l'évangile de Luc en le rattachant à Paul. Ainsi finissaient par coïncider l'autorité des Ecritures sacrées et celle du collège apostolique.

Il n'est pas difficile d'apercevoir le cercle vicieux qui est au fond de tous les raisonnements de cette nature. Du moins l'Eglise, en les suivant, obéissait à l'instinct de la conscience chrétienne générale. Et c'est pour cette raison sans doute que le choix auquel elle a fini par s'arrêter s'est trouvé relativement très heureux et a mérité, sinon la soumission de la critique, du moins le respect religieux de la chrétienté tout entière.

Rien ne prouve mieux que cette histoire que le Canon biblique est l'œuvre de l'Eglise, au lieu d'en être le fondement ; que chaque Eglise reste maîtresse de son Canon ; que Luther n'a pas été présomptueux quand il a écarté du sien, au nom de l'Evangile, ou du moins placé en seconde ligne, trois ou quatre des livres reçus, et que l'Eglise réformée n'a fait qu'user de son droit en dressant dans la confession de foi de la Rochelle, sa liste de livres canoniques, dont l'autorité se fonde pour elle, moins sur le témoignage d'une tradition humaine que sur celui du Saint-Esprit. Mais en même temps on voit en quelle insoluble contradiction tombe toute Eglise protestante qui, s'avouant faillible, espère corriger cette faillibilité humaine en proclamant comme son dogme fondamental l'infaillibilité extérieure du canon biblique qu'elle-même a constitué.

A la lumière de l'histoire, les livres à leur tour prennent une signification nouvelle. La méthode historique leur applique le genre et les règles d'interprétation qu'elle a fait triompher partout ailleurs. Son principe et son point de départ, c'est que toute production littéraire appartient à son temps et à son milieu et ne

peut être bien comprise qu'en y étant replacée. Il ne s'agit pas de méconnaître ou de contester l'originalité ou l'inspiration individuelles, mais de déterminer l'horizon intellectuel et social, le cercle d'idées, la série de circonstances diverses qui en ont conditionné l'épanouissement et, par conséquent, en expliquent le caractère particulier et la portée réelle. Considérée à ce point de vue, l'ancienne littérature hébraïque ne reste plus en l'air, comme une série d'oracles coulés dans un moule surnaturel. Les livres deviennent eux-mêmes des faits et s'insèrent dans le tissu même de l'histoire. Ils en témoignent parce qu'ils en sont les fruits religieux. La loi générale qui veut qu'une littérature soit l'expression de la société, qu'elle sorte de l'âme d'un peuple et du drame même de son histoire s'est trouvée vraie pour la littérature des Hébreux comme pour celle des premiers âges chrétiens. Il a suffi d'établir aussi exactement que possible la chronologie relative de ces livres pour reconstituer la marche générale de l'évolution religieuse dont ils témoignent.

Ce qu'écrit aujourd'hui la critique biblique, ce n'est plus seulement une introduction à la Bible, c'est un double chapitre d'histoire littéraire qui va naturellement se relier à l'histoire de la littérature religieuse générale ou, pour mieux dire, à l'histoire universelle de la religion dans l'humanité.

La conclusion de toutes ces études est simple et nette : pour l'histoire, la Bible est une collection de documents historiques, servant à reconstituer d'une façon positive l'évolution religieuse particulière d'où ils sont sortis.

III

LA NOTION RELIGIEUSE DE LA BIBLE

Les questions historiques et littéraires qui se posent à propos de la Bible n'ont été et ne sont encore si longuement et si vivement discutées que parce qu'il y a, derrière elles, des questions infiniment plus graves, auxquelles se trouvent liées les destinées de la vie morale et religieuse au sein de l'humanité. La critique et l'exégèse peuvent reconstruire avec plus ou moins de succès l'enchaînement et le tissu des phénomènes religieux que renferme l'histoire. Mais quelle est la valeur morale de ces phénomènes, quelle est l'importance de cette histoire pour la conscience humaine, comment faut-il juger cette religion de la Bible ? Ce sont là de nouvelles questions qui dépassent infiniment l'horizon et la compétence de la méthode historique. Elles s'adressent à ce qu'il y a de plus profond et de plus sérieux dans l'homme, à sa conscience religieuse et morale. C'est le témoignage de celle-ci qu'il faut maintenant recueillir.

Ce témoignage est d'un ordre autre que l'ordre scientifique. C'est l'ordre de la sainteté. La sainteté a ses intuitions, ses jugements et ses expériences. Mais il y a du danger à les formuler, parce qu'en les traduisant en propositions intellectuelles on court le risque d'en altérer ou tout au moins d'en masquer la véritable nature. On donne lieu à l'intellectualisme d'en disputer, et, comme dit Pascal, c'est le cœur qui en juge. J'entends qu'au lieu de raisonner, il faut ici vivre, expérimenter et goûter.

La loi que la vie humaine est chose sérieuse, qu'elle ne l'est que par la consécration de l'être entier au devoir,

que l'histoire de l'humanité est l'histoire de son éducation morale, qu'elle a un but et, par conséquent, des lois, n'est l'effet d'aucune démonstration scientifique, mais un acte d'énergie morale qu'il faut faire, sous peine de se résigner à la vanité de tout et à la mort de l'âme. Quand on est dansce sentiment qui est, à proprement parler, la piété morale, il est impossible de n'être pas saisi par le caractère et la puissance de l'esprit de sainteté qui a créé l'histoire d'Israël, la vie et l'œuvre du Christ et qui s'y révèle. Il y a là, à travers les ombres et les misères des temps et de la race, une lignée d'hommes de Dieu s'engendrant les uns les autres et créant tous ensemble, au sein de l'humanité, la religion supérieure de l'Esprit. Cette histoire, c'est l'histoire même de Dieu prenant possession de l'âme humaine, devenant intérieur à la conscience jusqu'à s'unir pleinement à elle dans la conscience du Christ. Christ est la fin de cette divine histoire, parce qu'en lui cette histoire trouve son accomplissement. Qui voudra, depuis lors, analyser le fond essentiel et permanent, je ne dis pas de la conscience de l'Eglise, mais de la conscience moderne telle que l'ont faite dix-huit siècles de civilisation chrétienne, y découvrira, comme traits distinctifs et éléments essentiels, les traits et les éléments de celle du Christ. Non, le Christ n'est pas impunément venu dans le monde. Toute âme arrivée à une vie morale et religieuse supérieure porte sa marque. Le monde moral dans lequel nous vivons est son œuvre, et nul ne peut se révolter contre les sentiments, les lois, les aspirations, les souffrances de ce monde nouveau, nul ne peut s'en échapper et s'y soustraire sans avoir le sentiment de déchoir.

Telle est la raison profonde de l'action religieuse et morale de la Bible sur la conscience chrétienne. C'est cette action constamment créatrice et excitatrice de la

vie morale qui fait son autorité. Cette autorité est toute spirituelle ; elle ne tient pas à la lettre, mais à l'esprit de l'Ecriture et s'adresse à l'esprit et au cœur. Elle est librement acceptée, parce qu'elle n'existe qu'autant qu'elle se confond avec l'expérience ou l'aspiration actuelles de la piété. Elle n'a pas plus besoin d'une titulature officielle, d'une attestation extérieure que la lumière qui éclaire l'œil, ou le devoir qui oblige la conscience, ou la beauté qui ravit l'imagination. L'efficacité de la parole divine est tout ensemble le signe intérieur, la mesure et le fondement de son autorité.

Il n'est ni permis ni possible d'identifier la Bible avec la révélation de Dieu dans la vie de l'humanité, car cette révélation, dans son développement progressif à travers l'histoire, est universelle et permanente ; elle ne peut être enfermée dans aucun document ni dans aucune institution particulière. Mais si cette révélation a été plus éclatante et plus haute en Israël, dans la prédication des prophètes, dans celle du Christ et de ses apôtres, la Bible ne saurait non plus en être séparée ; car elle en fait partie, puisque c'est cette prédication même qui la constitue. On peut donc dire que la Bible continue et entretient perpétuellement la révélation de Dieu dans les âmes, en la maintenant fraîche et forte en sa simplicité première.

C'est ainsi que la Bible, tirant son autorité de sa propre vertu, a, par elle-même, de quoi se faire reconnaître immédiatement à l'âme altérée de justice et de vérité. Au contact secret de la conscience et de la sainteté, il se fait une évidence morale qui est proprement le témoignage de l'Esprit divin dans l'esprit humain. Les Réformateurs eurent le tort d'appliquer ce témoignage intérieur du Saint-Esprit à une foule de questions littéraires et historiques où il n'a rien à faire, et c'est pour cela qu'ils

n'ont pas échappé, dans leur dogmatique, au reproche de fanatisme ou d'illuminisme ; mais, réservé à l'action sanctifiante de la Bible, je veux dire de son esprit essentiel, il n'est rien de plus fondé. Cela est aussi légitime et n'est pas plus mystique que l'action de l'impératif moral sur la conscience de l'honnête homme.

Les chrétiens se peuvent tromper et se trompent souvent quand ils raisonnent sur leurs expériences intimes, sur les causes qui les produisent ou les conclusions doctrinales qui en découlent. Mais ces expériences n'en subsistent pas moins comme des faits moraux qui témoignent éloquemment de la puissance de la Bible. Quel autre livre est capable comme celui-là de réveiller les consciences endormies et muettes, de nous révéler les misères secrètes de notre âme, d'aiguiser l'aiguillon du péché et de nous en faire sentir la pointe cruelle, de déchirer nos illusions, d'humilier notre orgueil et de troubler notre fausse sécurité ? Quels éclairs jetés soudain dans les abîmes de notre cœur ! Quel examen de conscience vaut celui que nous faisons à cette lumière ? Et quand nous avons pris ainsi le juste sentiment de nos défaillances et de notre pauvreté spirituelle, quand le besoin du pardon, la faim de la justice et la soif de la vie brûlent notre âme et la désespèrent, quelle autre voix, comme celle du Fils de l'homme, a le don de nous relever, de nous faire croire à l'amour du Père, à cet amour qui dépasse toute intelligence et dans lequel s'ensevelissent toutes nos hontes avec tous nos remords et s'allume pour nous la flamme d'une vie sainte ? La parole qui nous perçait comme un glaive, s'étend maintenant comme un baume sur toutes nos blessures, comme une consolation sur toutes nos tristesses. Elle devient une source intime de joie et de force dans la vie et une espérance qui brille par delà la

mort même. Ces expériences, encore une fois, sont des faits. C'est un fait que ce jour jeté dans les ténèbres de notre vie intérieure ; ce repentir et cette confusion, cette renaissance spirituelle, ces aspirations vers le bien et vers Dieu, cette honte du mal caché, cette soif de vie éternelle sont des faits. La puissance qui produit de tels effets est un fait aussi. La parole qui nous amène si irrésistiblement à Dieu et nous attache si invinciblement à lui ne peut venir que de lui. Et cela ne dépend pas d'une dogmatique particulière. Ceux qui ont fait ces expériences morales ont bien pu suivre jusqu'au bout les résultats et les conséquences de la critique historique, renoncer à la notion surnaturelle de la Bible, ils n'en ont pas moins conservé pour elle un sentiment indestructible de tendre respect et de religieuse vénération.

Telle est l'inspiration que la piété trouve et sent dans l'Écriture sainte. Elle n'a rien de commun avec l'infaillibilité de la lettre. C'est une puissance de vie qui se fait reconnaître comme telle, parce qu'elle donne la vie. Elle n'exige ou n'implique ni la perfection de la forme, ni la magie du miracle, ni je ne sais quelle investiture officielle de ses organes. La piété n'a pas le moindre souci de ce qui préoccupe les théologiens constructeurs d'autorités humaines. Elle ne se scandalise ni de l'infirmité du langage du prophète ou de l'apôtre, ni du caractère légendaire de certains récits, ni des vices de tel ou tel raisonnement. Au contraire, l'excellence du trésor éclate d'autant mieux à ses yeux que l'écrin est plus ordinaire ; elle savoure la liqueur divine sans se soucier de l'argile où elle est renfermée. N'a-t-elle pas en elle-même la pierre de touche qui lui fait reconnaître le prix du trésor, et la saveur vivifiante de la liqueur ne lui en révèle-t-elle pas l'origine ?

Cette expérience du chrétien s'élargit et se confirme dans l'expérience séculaire de l'Eglise. Toutes les communions chrétiennes se sont attachées à la Bible pour rester en contact avec la source première de leur vie religieuse. Si quelques-unes comme l'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe, sans la renier, ont mis cependant leur tradition au-dessus d'elle, s'ils l'ont ainsi laissée à l'écart et dans l'ombre, elles ne l'ont pas fait sans un égal dommage et pour la liberté de la conscience et pour l'intégrité saine, la vigueur de la piété. Partout où la Bible est en honneur, elle reste la sauvegarde de la liberté chrétienne, un agent de réformation perpétuelle, une puissance de progrès et de vie.

L'histoire voit dans la Bible un recueil de documents historiques, et l'on ne saurait lui en faire un crime. La piété individuelle et collective lit dans ces documents une histoire divine, elle y perçoit une « parole de Dieu », et l'on ne saurait contester la valeur de son expérience sans mettre en question la valeur de la vie morale elle-même, soit dans ses racines les plus profondes, soit dans ses manifestations les plus pures et les plus élevées.

IV

ESSAI DE SYNTHÈSE

La définition dogmatique de l'autorité de l'Ecriture devra résulter de la synthèse de la notion historique et de la notion religieuse. Celles-ci ne se concilient pas d'elles-mêmes immédiatement. Fruit de deux opérations mentales très distinctes, répondant à des besoins de nature diverse, elles s'opposent et semblent se contredire.

comme il arrive souvent à la première rencontre des thèses scientifiques et des thèses morales. Le cœur religieux passant par-dessus le jeu normal et constant des causes secondes, pressent et affirme partout la présence active de Dieu, par l'invincible raison qu'il la sent immédiatement en lui-même. Excluant de son domaine toute recherche de la cause première, l'observation scientifique n'en constate nulle part l'action spéciale et distincte dans le nexe historique des événements. C'est ainsi que les deux ordres, au lieu de tendre à l'harmonie, semblent diverger de plus en plus. La science cependant peut-elle empêcher la foi d'adorer?

Les concilier est la tâche de la pensée chrétienne moderne. Elle ne sera pas accomplie en un jour ni par un seul homme. Mais loin que la conciliation soit impossible ou chimérique, la question, en ce qui regarde l'Ecriture, a fait, dans ces derniers temps, un grand pas vers la solution. Cette solution apparaîtra plus clairement encore, lorsqu'auront disparu du terrain dogmatique les derniers débris du vieux dogme de l'inspiration verbale et du Canon surnaturel. Ce vieux dogme d'où se déduisait l'infaillibilité de la Bible, en tout cas, ne se peut relever, car il implique un double miracle que la critique a fait évanouir, comme une double fiction historique.

Il importe désormais que la critique et la foi prennent une conscience plus nette de leurs droits et de leurs limites. Les conflits ne surgissent entre elles que parce que l'une et l'autre violent inconsidérément leurs frontières. C'est une double éducation à faire de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux. La guerre entre eux s'apaise dans la mesure même où cette éducation se fait. Déjà sur maints points importants éclate leur harmonie. Sur la question du Canon biblique, leur double témoi-

gnage est identique. Les données de l'histoire et celles de la piété coïncident et se confirment réciproquement. La critique démontre que le catalogue des livres sacrés n'a pas de limites fixes, au moins à l'origine. La piété constate et recueille tous les jours ce qui est pour elle « parole de Dieu » au delà comme en deçà de ces limites. Elle s'édifie plus à lire le livre des Maccabées qu'à lire l'histoire d'Esther ou celle de Samson. L'épître de Polycarpe lui paraît d'une inspiration plus vraiment apostolique que la seconde épître de Pierre.

La critique historique montre la variété des livres de la Bible ; elle constate les différences de date et d'auteur, d'idées et d'intentions, de fond et de forme, qui les séparent ; elle établit qu'ils correspondent à des degrés très divers et très inégaux de développement religieux et moral. De son côté, la piété des simples, uniquement guidée par son instinct, fait les mêmes constatations. Ce triage qu'on reproche tant à la théologie nouvelle de faire dans la Bible traditionnelle, chaque chrétien l'opère dans la pratique sans hésitation ni scrupule. Il s'adresse toujours aux parties de l'Ecriture qui nourrissent sa foi et consolent ses peines, tandis qu'il néglige celles qui ne sont que des terres desséchées et stériles. Pas plus pour la piété pratique que pour la pensée éclairée, la Bible des Eglises ne coïncide avec « la Parole de Dieu ».

Quand on dit que la piété a besoin d'une attestation extérieure, d'un prodige pour reconnaître et recevoir cette parole divine, c'est encore une erreur. L'Evangile ne lui paraît pas moins divin ni moins salutaire, quand même l'étude historique des traditions postérieures sur la naissance du Christ lui prouve qu'on n'en peut rien conclure de positif sur la manière dont il est venu au monde. Jean Baptiste ne faisait aucun miracle. En était-

il moins prophète? Jésus l'a proclamé le plus grand de tous. D'un Amos, d'un Esaïe, nous ne connaissons rien que leur prédication. Quand elle remue nos consciences, y découvrons-nous moins sûrement la présence du Saint-Esprit?

Au point de vue historique et littéraire, la Bible ne saurait représenter que ce que l'on nomme ailleurs une grande littérature classique. L'Ancien Testament est la littérature classique du judaïsme, le Nouveau est la littérature classique du christianisme. De même qu'une littérature de ce genre est l'expression accomplie du génie d'une nation, de même la Bible est la double et puissante expression de l'esprit d'Israël et de celui du christianisme naissant. Est-il besoin d'une autre raison pour expliquer le charme qui s'en dégage et l'action irrésistible qu'elle exerce? La piété ne demande pas autre chose que la nourriture substantielle qu'elle y trouve. Il est vrai qu'une littérature classique n'est que relativement parfaite, et qu'étant une création humaine elle participe au sort et à la condition des choses humaines. Elle vieillit inévitablement et toujours davantage. En vieillissant, elle devient par bien des côtés étrangère à la conscience des générations venues longtemps après elle. Un désaccord se produit qui n'exclut pas la vénération, mais empêche l'asservissement. Il faut faire la part du temps et du milieu. Une adaptation devient nécessaire. Voilà ce que nous apprend la réflexion critique; voilà ce que fait instinctivement la piété. Aucun chrétien, quelque conservateur qu'il s'imagine être, ne lit aujourd'hui la Bible sans en prendre et sans en laisser, sans faire subir au vieux texte une sorte de traduction plus ou moins profonde, sans laquelle ce vieux texte lui deviendrait bientôt inutilisable.

La lettre de la Bible a donc cessé d'être la règle infaillible de la pensée religieuse, l'oracle de la vérité absolue et éternelle. Mais la Bible elle-même n'en garde pas moins, dans la vie des Eglises, des familles et des individus, une double et essentielle fonction. Elle n'est plus un code, mais elle reste un témoignage ; elle n'est plus une loi, mais elle est un moyen de grâce. Elle ne dicte pas les formules scientifiques de la foi ; mais elle reste la source historique de la connaissance chrétienne.

1° Fonction de la Bible en tant que document historique. La religion de l'Evangile a eu sa préface et sa préparation dans la vie religieuse et morale d'Israël, sans laquelle l'Evangile ne saurait être bien compris. Interrogé avec discernement par la critique et l'exégèse, l'Ancien Testament témoigne de cette préparation historique, permet d'en saisir la vraie nature et le progrès et sert d'introduction indispensable au Nouveau. La forme de l'expérience religieuse faite dans l'âme des prophètes hébreux détermine celle de l'expérience religieuse qui s'est faite et achevée dans l'âme du Christ et de ses premiers disciples.

Le Nouveau Testament est l'expression authentique et sincère du christianisme au moment de son éclosion. Il nous permet d'atteindre sûrement et de dégager l'essence de l'Evangile et de le saisir, par conséquent, dans sa vérité première. C'est le premier anneau, si l'on veut, de la tradition chrétienne, mais parce qu'il est le premier, cet anneau commande tous les autres. Aucune Eglise particulière ne pourrait renoncer à la Bible ainsi comprise, sans rompre sa communion avec la source première de sa vie. Ce témoin devient donc un juge ; car il permet de juger de la valeur de toutes les formes subsé-

quentes de la tradition. Le document historique qui nous atteste ce que fut l'essence du christianisme à son origine reste la plus sûre défense contre le traditionalisme catholique. En vain l'Eglise de Rome affirme, par exemple, que le culte de la Vierge et des saints, la confession auriculaire, le sacrifice de la messe, la suprématie de Pierre, sont des choses de foi essentielles au christianisme et nécessaires au salut ; du moment qu'elles sont ou inconnues ou contredites dans ce premier âge, la dogmatique catholique reste en l'air et sans base, à moins qu'on ne soutienne que les apôtres et le Christ lui-même n'aient pas prêché l'Evangile du salut tout entier et soient considérés comme restés hors du christianisme lui-même.

Ce même document historique ne nous garde pas moins contre les illusions et les rêves de l'inspiration individuelle. Séparée de l'histoire, celle-ci se perd dans les champs illimités de la fantaisie. Elle n'a plus ni boussole ni gouvernail. En vain les mystagogues et les illuminés en appellent au témoignage intérieur de l'Esprit. L'esprit chrétien ne saurait être que l'esprit du Christ. Le témoignage de l'Esprit n'est rien d'autre psychologiquement que la certitude de l'Evangile cru et expérimenté dans le cœur. Or, l'Evangile nous vient par tradition historique. Nous ne l'inventons pas, il nous a été prêché, c'est-à-dire donné. L'inspiration chrétienne sans doute ne cesse d'en tirer des développements indéfinis d'action et de pensée, mais sans jamais rompre la continuité historique qui la rattache à son origine.

2° *Fonction de la Bible en tant que moyen de grâce.* Elle ne nous fait pas seulement connaître historiquement l'expérience religieuse faite dans l'âme du Christ et

de ses disciples immédiats ; mais elle engendre et continue cette lignée de disciples, cette tradition de vie, en faisant refaire à chacun d'eux cette même expérience. Elle ne montre pas seulement la vie, elle la propage. Ce n'est qu'une prédication et une prédication humaine de l'Evangile ; mais comme elle date d'une époque d'inspiration créatrice, de foi naïve et populaire, de ferveur brûlante, c'est tout ensemble la prédication la plus simple et la plus sublime, la plus pauvre de formes et la plus efficace par la puissance. Le Saint-Esprit y circule et en anime les pages les plus humbles. La « parole de Dieu », j'entends celle qui réveille et apaise la conscience, qui pardonne et qui sanctifie, qui reprend et qui console, y retentit avec un accent que l'oreille du cœur pieux ne perçoit nulle autre part. La piété y revient toujours et ne s'en lasse jamais. Le protestantisme est donc assez justifié, après avoir renoncé à la vaine entreprise de faire de la Bible un oracle infaillible, de lui conserver la place d'honneur qu'elle a prise depuis le XVI[e] siècle et que rien ne lui ravira. Comme l'a dit l'homme qui a peut-être le plus vigoureusement combattu l'autorité et l'inspiration de la lettre, Edmond Scherer, « la Bible restera le livre puissant, le livre merveilleux, *le livre* par excellence. Elle restera la lumière des esprits et le pain des âmes. Ni les superstitions des uns, ni les négations irréligieuses des autres n'ont pu lui nuire. S'il est quelque chose de certain au monde, c'est que les destinées de la Bible sont liées aux destinées de la sainteté sur la terre » (1).

(1) E. Scherer, Ce que c'est que la Bible, Rev. de théol. de Strasbourg, tome IX, page 377.

V

CONCLUSION

suffi de raconter l'orageuse et longue élaboration
gme catholique et du dogme protestant de l'auto-
ur les voir se dissoudre sous la triple protestation
stoire, de la raison et de la conscience chrétienne.
mier repose sur une fiction politique, le second
e fiction littéraire. L'un et l'autre sont le fruit d'un
d'autorité exagéré et mal entendu et d'une logique
le et abstraite, déduisant d'un postulat *a priori*, non
est, mais ce qui devrait être. Un argument diplo-
e et utilitaire est à la base de tous ces systèmes
rité. On déclare le tribunal infaillible, non parce
est en effet, mais parce qu'on a besoin qu'il le soit.
bserve pas ce qu'est l'Eglise en son histoire con-
et réelle ; on ne la voit pas mêlée de bien et de
ntôt fervente et héroïque, tantôt ambitieuse et
aux plus grossières superstitions, amalgamant tou-
ans sa foi, dans ses catéchismes et dans son culte
gile du Christ et les conceptions changeantes des
qu'elle traverse ; on la tire hors de ces conditions
ables de toute institution humaine; on en fait une abs-
n pure, une entité métaphysique qu'on divinise et dont
sert ensuite comme d'un formidable instrument de
ie religieuse. De même pour la Bible. On n'étudie
qu'est la Bible en réalité ; on ne considère pas les
nènes extrêmement divers qu'elle présente, les
ou les coutumes qui sont mortes et surannées, la
té concrète des livres et des inspirations qui s'y
trent ; on l'identifie immédiatement avec la révé-

lation même de Dieu. Ce n'est plus un livre humain, c'est une entité abstraite dont on se fait une idole et devant laquelle on se prosterne et l'on veut prosterner la raison et la conscience, comme si l'on voulait se prouver à soi-même la réalité de son autorité infaillible par l'excès même de la superstition dont on l'entoure et surtout par l'excès de la violence avec laquelle on l'impose.

Cependant, entre le catholicisme et le protestantisme, il y a cette différence que l'un a réussi dans son entreprise et que l'autre a échoué. Le système d'autorité catholique a fini par s'établir et s'est achevé par le décret du Vatican. Le système d'autorité protestant s'est écroulé pour jamais. Mais il ne faut pas juger de ces événements sur l'apparence. Dès que l'on va au fond des choses, le rapport se renverse ; le catholicisme meurt de sa victoire, tandis que le protestantisme trouve dans sa défaite apparente une cause de rajeunissement et de salut.

C'est pour maintenir la paix et l'unité dans la chrétienté que l'Eglise romaine fit valoir l'infaillibilité de sa tradition et l'origine divine du pouvoir de ses évêques. Or, jamais propos ne fut plus mal atteint ni espérance plus grandement déçue. Maintenue par des excommunications que sanctionnait docilement la force de l'Etat, cette paix n'a été qu'une série d'exécutions sanglantes et d'irrémédiables déchirements. Y a-t-il dans les annales religieuses de l'humanité une page plus lugubre que l'histoire des persécutions, des massacres et des bûchers, qui se succèdent sans interruption depuis l'écrasement des Donatistes en Afrique jusqu'à la proscription des Huguenots de France ? Quel concert de voix gémissantes, de plaintes de martyrs ou de protestations révoltées s'élèvent durant cette période de douze siècles, de Constantin à Louis XIV, pour dénoncer à la terre et au ciel les suites

cruelles de la tyrannie religieuse de Rome! Jamais autel antique fut-il arrosé de plus de sang innocent que l'autel de ce Moloch chrétien qui s'est appelé l'unité catholique ? Et quel a été le résultat de cette politique d'autorité ? L'unité du moins a-t-elle été sauvée ?

Dès les premiers siècles du moyen-âge, la chrétienté fut coupée en deux parties presque égales et, depuis lors, tous les efforts de la diplomatie la plus persévérante et la plus subtile ont été impuissants à réunir l'Eglise grecque et l'Eglise latine. La même politique intransigeante et autoritaire, le même dogme de l'infaillibilité de l'Eglise amènent une scission nouvelle. L'Eglise d'Occident à son tour est coupée en deux. La moitié de l'Europe se sépare de Rome et devient protestante. Chaque triomphe de l'autorité papale, depuis lors, amène un rétrécissement de l'Eglise catholique, une perte de ses libertés intérieures, une diminution de forces spirituelles et de vitalité. C'est l'extermination du jansénisme au XVIIe siècle ; la fin du gallicanisme au commencement du XIXe. Ni saint Bernard, ni Gerson, ni Bossuet ne pourraient être tolérés dans l'Eglise d'aujourd'hui sans faire amende honorable. Le concile du Vatican, qui a achevé de concentrer la tradition infaillible et l'autorité absolue dans la personne du pape, a fait dans l'Eglise un vide moral plus grand encore. Après avoir rompu avec la moitié de la chrétienté, le catholicisme du Syllabus en est venu à rompre, surtout dans les pays qui nominalement sont les siens, avec la culture moderne, avec les principes du droit public de toutes les nations civilisées, avec la méthode scientifique et les aspirations les plus légitimes de la conscience. Le principe catholique a triomphé sans doute au dedans de l'Eglise, mais, au dehors, il s'est détruit par son excès même et n'apparaît plus aux esprits de

quelque libre culture que comme un spectre du passé. Le dogme de l'infaillibilité du pape est mort en naissant, car personne, au point de vue de l'histoire et de la philosophie religieuse, ne songe à le discuter. La plupart même de ceux qui l'acceptent, l'omettent par prétérition ; pour les autres, ce n'est qu'une sorte de loi politique ou de convenance sociale qu'il y aurait autant de mauvais goût à contredire que de naïveté intellectuelle à prendre au sérieux.

Dans le protestantisme, la tentative d'édifier un système d'autorité ne pouvait réussir, parce qu'elle était affectée d'une contradiction radicale. Aussi bien l'œuvre de ceux qui l'ont conduite ressemble-t-elle à ces tas de sable que font les enfants et dont ils croient élever la cime en tirant de dessous le sable qu'ils mettent dessus. L'esprit critique en religion est né en même temps que la Réforme. Si l'Evangile est le fond du protestantime, le libre examen en est la forme nécessaire. Il ne peut pas plus renoncer à l'un qu'à l'autre sans se suicider.

Avec Luther et Calvin, la conscience chrétienne s'est définitivement reconnue autonome. Elle ne peut plus revenir en arrière ni reprendre le joug. L'idée de relever une autorité extérieure infaillible n'est dans le protestantisme qu'une survivance du principe catholique, vaincu au XVIe siècle. Il ne faut ni s'étonner de ces retours ni croire à leur durée. Dans les moments et dans les pays où cette réaction a paru triompher, elle n'a donné qu'une misérable copie, l'image d'un catholicisme rabougri et décapité. Aussitôt d'ailleurs éclate la contradiction du principe catholique et du principe protestant. C'est elle qui crée encore le malaise et les agitations des Eglises protestantes modernes. Par la logique des idées et la force des choses, elles sont entrées dans une crise

suprême, où ne leur reste plus que le choix ou de rebrousser chemin vers le catholicisme romain d'où elles sont sorties, ou de s'élever allègrement et virilement de la religion de la lettre à la religion de l'Esprit. Un prochain avenir rédigera la sentence qu'elles auront portée sur elles-mêmes.

LIVRE TROISIÈME

LA RELIGION DE L'ESPRIT

CHAPITRE I

PASSAGE DES RELIGIONS D'AUTORITÉ A LA RELIGION DE L'ESPRIT

DIALOGUE PRÉLIMINAIRE

Adelphe est un ami d'enfance avec lequel j'ai l'habitude de discuter tout ce que j'écris. Il n'aime pas les nouveautés et il est assez bon logicien : deux excellentes qualités pour découvrir aussitot les difficultés d'une opinion nouvelle et le vice d'un raisonnement spécieux. Avant tout préoccupé des intérêts de la vie religieuse, il tient à la tradition et la défend dans ce qu'elle a de plus respectable et de plus légitime. M'expliquer à fond avec lui, c'est pour moi régler mon compte avec elle.

Je lui communiquai donc, aussitôt qu'elles furent achevées, les deux premières parties de cet ouvrage et j'attendis sa visite. Huit jours après, il entrait dans mon cabinet, et, me rendant mon manuscrit, sans préambule, il engageait ainsi l'entretien.

I

AUTORITÉ ET RELIGION

Adelphe. — Votre double exposition historique m'a laissé dans un grand trouble d'esprit. On pourra vous reprendre sur quelques détails, contester telle ou telle de vos assertions, non ébranler l'ensemble. Pour ma part, tout en me reconnaissant incapable de vous réfuter, je reste rebelle à votre conclusion. Celle-ci semble aller plus loin que vous ne croyez. En sapant les bases de l'autorité, vous ruinez les fondements mêmes de la religion.

Moi. — Confondriez-vous l'autorité et la religion?

Adelphe. — Nullement; mais je les tiens pour inséparables. Au reste, voici les trois objections, ou plutôt les trois difficultés que j'ai désiré vous soumettre :

1° L'idée de religion implique nécessairement celle d'autorité;

2° Le christianisme est essentiellement une histoire ou, si vous l'aimez mieux, une manifestation de Dieu dans l'histoire. Or, toute histoire suppose, pour être crue, l'autorité des témoins qui l'attestent;

3° Enfin le christianisme, vous le constatez vous-même, a été jusqu'ici une religion d'autorité; il a toujours créé une autorité dans son sein. N'est-ce pas la preuve ou la présomption qu'il ne saurait s'en passer?

Moi. — Je reconnais là, mon cher Adelphe, votre esprit méthodique. Je vous remercie de tracer ainsi le programme et la marche de notre discussion, elle en sera plus courte et plus claire. Vous pensez bien que je n'ai

as fait cette longue histoire des dogmes catholique et
rotestant de l'autorité, sans avoir eu l'occasion de réflé-
hir aux trois difficultés que vous me proposez. Sans
oute la première est la plus grave à vos yeux, puisque
ous y attachez le sort même de la religion sur la terre.
oulez-vous que nous commencions par elle? Comment
ntendez-vous donc qu'autorité et religion sont des choses
: des notions inséparables?

Adelphe. — Le lien en est assez visible. La religion
st-elle autre chose que la reconnaissance et l'accepta-
on de l'autorité de Dieu? Qu'est-ce qu'adorer, sinon se
rosterner humblement devant sa majesté, sans discuter
vec elle? Qu'est-ce que prier, sinon proclamer la souve-
aineté de sa volonté? Qu'est-ce que croire, se confier à
ui, sinon nous abandonner tout entiers entre ses mains
t nous soumettre à sa providence et obéir à ses déci-
ions, même quand elles nous restent incompréhensibles?
e peuple a donc raison quand il estime qu'une religion
ans autorité n'est pas une religion.

Moi. — Le peuple et vous, avez mille fois raison. Loin
le contredire à vos observations sur ce point, je serais
enté de renchérir encore sur elles. Reconnaître et accepter
'autorité de Dieu, c'est l'essence de la religion : la recon-
aître et se révolter contre elle, serait l'essence de l'im-
iété. Mais avez-vous remarqué qu'en vous expliquant
insi, vous avez déterminé la notion d'autorité? Il ne s'agit
lus d'une autorité abstraite et quelconque; il s'agit de
'autorité de Dieu. Souvenez-vous en même temps que,
lans les parties de mon livre que vous avez lues, il n'y a
pas un mot hostile à cette autorité absolue de Dieu. Il
n'a été question que de l'autorité de l'Eglise ou du pape
et de l'autorité d'un livre, la Bible. Mon intention même
a été de rendre plus entière, chez les chrétiens et dans

leur âme, cette autorité divine, en écartant et en remettant à leur vraie place les autorités humaines qu'on a essayé de lui substituer et qui la voilent et la défigurent, sous le prétexte de nous la rendre plus présente et plus concrète.

Adelphe. — Je ne méconnais pas votre intention et je vous en rends toute justice. Je me demande seulement si l'entreprise qu'elle vous a inspirée ne va pas à une fin contraire. En tous cas, laissez-moi continuer. Nous sommes d'accord au point de départ de notre entretien. Nous reconnaissons et acceptons, l'un et l'autre, l'autorité souveraine et indiscutable de Dieu. Sortons maintenant de l'abstraction et plaçons-nous dans la réalité d'une religion ressentie et vécue. L'autorité de Dieu se manifeste à la conscience pieuse comme une révélation, une parole de Dieu, et cette parole assujettit l'esprit de l'homme qui la perçoit et qui l'entend ; elle est la vérité qui s'impose à la raison, le commandement qui oblige la volonté, l'inspiration qui exalte et ravit l'âme tout entière.

Moi. — En vérité, je ne saurais mieux dire et je vous écoute avec un plaisir infini. N'est-ce pas là ce que nos anciens théologiens appelaient le témoignage intérieur du Saint-Esprit, et sur lequel ils faisaient reposer la certitude spécifique de la foi chrétienne ?

Adelphe. — Oui, sans aucun doute. Mais je n'ai pas tout dit. Cette parole de Dieu s'est objectivée dans l'histoire. Elle a retenti dans le monde par la bouche de ceux que la Bible appelle « les hommes de Dieu ». Sous des formes diverses et inégales, elle a été partout présente et entendue, mais d'une manière plus haute, plus claire et plus pure en Israël et dans l'Eglise chrétienne. N'admettez-vous pas cette déclaration de l'épître aux Hébreux : « Après avoir parlé à nos pères en divers

fois et de diverses manières, Dieu nous a parlé en ces derniers temps par son Fils. » La Bible n'est-elle pas dès lors plus particulièrement une « parole de Dieu » et, comme telle, revêtue d'une autorité divine ?

Moi. — Dans ces termes généraux et vagues, nous sommes d'accord. Mais le problème commence dès qu'il s'agit de définir, d'une part, les limites de la Bible ou du Canon sacré, de l'autre, le genre et le degré d'autorité de chacun des livres compris dans ce recueil. Vous venez de parler d'autorité divine de la Bible ; vous ne l'entendez pas dans un sens absolu, comme si Dieu vous parlait personnellement et sans intermédiaire. Les hommes qui lui ont servi d'organes étaient faillibles ; ils avaient une constitution mentale déterminée ; ils partageaient les ignorances ou les illusions de leurs contemporains. Il y a donc, dans leurs écrits, une certaine quantité d'idées générales, de données historiques et naturelles qui, rentrant dans l'ordre ordinaire ou profane, ne sauraient être considérées comme des révélations divines. Il suit de là inévitablement que, pour discerner « le témoignage de Dieu » dans la Bible, il faudra y porter l'examen et la critique. Répondez-moi donc franchement. N'exercez-vous aucune critique sur aucun des livres ou sur aucun texte de l'Ecriture ? Connaissez-vous de nos jours un théologien qui s'en abstienne, ou même un simple chrétien dont la piété, se nourrissant de la Bible, n'y fasse un choix ou un triage instinctif ?

Adelphe. — Je dois confesser que nous en sommes tous là.

Moi. — Vous n'admettez donc plus l'infaillibilité de la Bible. Pourquoi dès lors vous scandaliser, quand je constate et décris la mort inévitable et définitive de ce vieux dogme ? Quand nous nous trouvons en présence d'un

oracle qui se dit infaillible, il suffit d'une seule erreur constatée pour nous obliger en conscience à examiner tout le reste de ses dires. Ce n'est plus l'autorité du livre qui fonde la vérité de son enseignement ; c'est la hauteur, la puissance, la vérité générale de cet enseignement, reconnue par la conscience, qui fonde l'autorité religieuse et morale du livre. Mais cette autorité, subsistant comme celle d'un maître éminent ou d'un chef-d'œuvre de l'art, n'a plus rien de commun avec la notion dogmatique de l'autorité : *Auctoritas valet sine ratione*. Celle-ci a disparu pour toujours. L'autorité extérieure de la lettre a fait place à l'autorité intérieure et purement morale de l'Esprit.

Adelphe. — Souffrez que je défende successivement toutes mes positions. La parole du Christ n'est-elle pas cette autorité à la fois historique et divine que vous ne découvrez nulle part ?

Moi. — Ne prévoyez-vous pas la réponse que je vais faire à votre question ? Il en est exactement de la parole du Christ comme de la parole même de Dieu. Ni l'une ni l'autre ne nous arrivent sans intermédiaire. Nous connaissons les paroles du Christ par Matthieu, Marc, Luc et Jean, qui les ont puisées à leur tour, soit dans des recueils antérieurs déjà diversement traduits en grec, soit dans une tradition orale, vieille de près d'un demi-siècle. A moins de proclamer *a priori* l'infaillibilité de cette transmission littéraire et humaine, comment pourrions-nous affirmer l'authenticité absolue de la lettre de ces paroles ou du sens dans lequel cette lettre a été prise par les premiers chrétiens ? N'êtes-vous donc pas frappé du fait que Jésus n'a eu aucun souci de fixer pour l'avenir la forme de ses discours, comme s'il avait craint par avance qu'on en fît un code semblable à celui de la loi

mosaïque? D'ailleurs, en serait-il autrement, tous les chrétiens croient que Jésus a été vraiment homme, c'est-à-dire un homme concret, un homme de sa race, de son temps et de son milieu. J'ai constaté plus haut qu'en cosmogonie, en histoire, en littérature, en physique, en physiologie, il a hérité et s'est naïvement servi des notions usuelles et courantes parmi les pharisiens, ses contemporains. Soutiendrez-vous que ces notions se trouvent par là revêtues d'une autorité divine et qu'il n'est plus permis de les discuter ou d'en avoir d'autres? Non seulement les paroles de Jésus étaient toutes dictées par la circonstance, appropriées à l'état d'esprit de ses auditeurs, mais encore elles restent enveloppées comme des fruits savoureux d'une écorce antique et sèche, qu'il faut percer pour atteindre la moelle vivante et substantielle. Loin donc d'écarter la critique et l'exégèse, c'est-à-dire l'étude intelligente, attentive et profonde, ces paroles la réclament plus impérieusement que tout le reste. Dieu a voulu que nous cherchions la pensée du Christ comme la sienne dans la traduction que les hommes nous en ont laissée, sous notre responsabilité personnelle, ce qui veut dire : avec une pleine liberté et avec toute l'énergie de nos facultés.

Adelphe. — Mais enfin, n'avez-vous aucune pitié de ces esprits humbles et inquiets qui craignent que cette obligation de chercher et de choisir dans l'Ecriture ne leur enlève ou ne trouble la certitude et la paix de leur foi? Ne leur laisserez-vous pas un *minimum* d'idées ou de faits qui fera pour eux autorité?

Moi. — Le sort de ces humbles croyants me soucie à tel point que je n'ai pas eu de repos avant d'avoir dégagé pour eux, à la place d'une autorité extérieure et infaillible, qui n'existe nulle part, un principe de certi-

tude accessible à tous. Il n'y en a point d'autre que celui du témoignage du Saint-Esprit, que Calvin a mis en si forte lumière et qu'on a eu tort d'abandonner pour se réfugier en de certains résultats de la critique que l'on croit intangibles. Quant à ce minimum de croyances dont vous parlez, ne sentez-vous pas ce qu'a d'humiliant et de périlleux à la fois une si misérable solution? Quel chrétien pourrait vouloir plus ou moins qu'un plein et vrai christianisme? Cette conception d'un minimum de croyances est le résultat de la lutte de l'orthodoxie et du rationalisme, et de la défaite irrémédiable de la première. Ne pouvant plus maintenir une orthodoxie entière, on se contente d'une orthodoxie réduite et mitigée, qui est bien la chose du monde la moins satisfaisante pour la raison et pour la piété, la plus indéfinissable et la plus inconséquente. On fait la part du feu, on cède un grand terrain à la critique et on lui défend de toucher au reste. Mais qui détermine et délimite ce minimum? Est-ce une autorité infaillible? Nullement. Ce sont des théologiens qui font ce triage en vertu de leur autorité personnelle. C'est le résultat de leur critique subjective qu'ils proposent et qu'ils imposent, avouant, d'une part, qu'ils sont des hommes faillibles et, d'autre part, prétendant formuler au nom de Dieu même la règle infaillible de la croyance chrétienne. Peut-on imaginer rien de plus contradictoire? Et ne serait-il pas temps de surmonter ce vieux dualisme et de s'élever à une théologie à la fois plus croyante et plus scientifique? (1).

(1) Il va sans dire que nous parlons ici de l'autorité religieuse pour la foi individuelle. La Société religieuse, ou l'Eglise, a besoin d'une règle. Mais c'est une tout autre question qui trouvera sa place ailleurs.

Adelphe. — Je n'ai rien à vous répondre ; je souffre beaucoup, et dans ma raison et dans ma foi, de la situation que vous venez de décrire et que je sens intenable. On ne fait pas sa part à la critique. Quand on s'y livre, il faut aller jusqu'au bout. Ma critique, à moins de m'ériger en pape, n'a pas le droit d'arrêter la vôtre ou de la condamner comme sacrilège. Et puis je vois que ceux qui se croient et se disent les plus fidèles ne cessent de faire des concessions, aujourd'hui sur le dogme, demain sur l'histoire de l'Ancien Testament et du Nouveau. Ce qu'ils appellent le trésor de leur foi traditionnelle diminue chaque jour. Il fond comme la neige d'hiver au soleil du printemps. Mais comment sortir de cette impasse où les chrétiens protestants sont acculés ? Vous ne leur ouvrez que la porte d'un subjectivisme illimité. Pourquoi vous étonner que quelques-uns regardent avec envie du côté du catholicisme et que d'autres demandent pour leur foi un fondement plus solide ?

Moi. — Voilà le grand mot lâché, l'épouvantail avec lequel on croit répondre à tout et parer à tous les dangers. Il faut éviter le subjectivisme ; et pour cela on ne veut pas d'un critère subjectif.

Mais peut-il y en avoir un autre ? Reprenez donc votre sang-froid et réfléchissez un instant. Quel critère emploient donc ceux qui s'emportent ainsi contre la théologie nouvelle ? Pensent-ils avec le cerveau ou raisonnent-ils avec la raison d'un autre ? En vertu de quel principe repoussent-ils la prétention de l'Eglise catholique à l'infaillibilité ? Pourquoi préfèrent-ils l'autorité de la Bible à celle du Coran ? Leur jugement sur ces autorités extérieures ne les laisse-t-il pas dans une quiétude profonde ? Et cependant, est-ce autre chose qu'un jugement subjectif ? N'est-il pas contradictoire de m'admettre à juger par

ma conscience et ma raison de la valeur d'une autorité, e puis de m'interdire d'en examiner les décisions une à une !

Allons plus loin. Qu'est-ce que la foi, j'entends la foi personnelle et vivante, sinon l'appropriation individuelle de la vérité? Comment donc la foi serait-t-elle autre que subjective? Et la certitude chrétienne peut-elle se trouver hors du ressort de ma conscience ? Vous avez peur que ce fondement ne soit pas solide? Mais de quelle nature est le fondement de la morale? Admettez-vous qu'il y ait rien de plus solide que le sentiment du devoir? Une autorité extérieure en morale pourrait-elle jamais atteindre à cette sécurité profonde et douce dont jouit une conscience qui voit clairement son devoir et l'accomplit?

Si la morale ne souffre pas du caractère subjectif de son principe, pourquoi la religion en souffrirait-elle, surtout dans le christianisme où elle arrive à s'identifier avec la plus haute morale et à former avec celle-ci une idéale unité ?

La porte que j'essaie d'ouvrir aux âmes en peine, c'est la porte de la religion de l'Esprit et de la liberté. Nous parlions en commençant de l'autorité de Dieu. Comparez-la à celle des institutions humaines, soit hiérarchie sacerdotale, soit livres sacrés. La première est intérieure à la conscience et à la raison, précisément parce qu'elle est spirituelle et morale; elle ne rencontre qu'un seul obstacle : le péché. Elle porte avec elle la lumière de l'évidence, la certitude de la vérité, la paix de la réconciliation accomplie. Toutes nos facultés trouvent en elle leur épanouissement, puisqu'elle les double intérieurement d'une force nouvelle, les stimule et ne se manifeste que dans leur exercice et leur satisfaction légitime. Au contraire, l'autorité d'un sacerdoce ou d'un livre, dès que vous l'égalez à celle de Dieu, restant forcément extérieure

comme une loi humaine, devient nécessairement un joug qui brise l'être humain ou le pousse à la révolte. Quelle part, dans ce qu'on appelle l'incrédulité de nos concitoyens, ne revient pas à cette autorité religieuse qu'ils acceptent en leur enfance et qu'ils piétinent ou maudissent dès qu'ils arrivent à l'âge de raison ? Comprenez-vous maintenant que, si j'attaque ces vieux systèmes, je puisse le faire dans l'esprit des Réformateurs qui brisaient les autorités humaines pour établir dans les consciences l'autorité de Dieu plus forte et plus entière?

C'est à cette religion intérieure de l'Esprit que Dieu veut conduire son Eglise. Il l'inquiète, la tourmente, l'instruit par le développement scientifique de notre temps; il lui montre les anciens abris, où elle s'est reposée un temps, tombant en ruines, pour la contraindre à se remettre en route vers de nouveaux horizons. Que sont les plaintes ou les menaces de réaction que les croyants timides font entendre, sinon des reproches adressés à Dieu lui-même?

Pouvons-nous prescrire à Dieu comment il doit s'y prendre pour nous parler, à quelles conditions nous reconnaîtrons et accepterons sa parole? Tout cela est déraisonnable. L'œuvre divine est mystérieuse, mais elle est bonne et parfaite. C'est notre vue qui est courte; ce sont nos exigences qui sont puériles; ce sont nos révoltes qui sont insensées. A quoi bon continuer de réclamer une autorité visible, infaillible? Il n'y en a point. Notre paresse religieuse aurait abdiqué et se serait reposée en elle. Or, Dieu ne veut pas que ses enfants abdiquent, il ne veut point d'esprits inertes dans son royaume. C'est pourquoi il nous a dit par la bouche de Jésus: « Celui qui cherche trouve », ayant fait de la recherche des biens spirituels la condition même de leur possession.

Je m'étais animé en tirant cette conclusion de no
entretien. Adelphe restait songeur. La discussion
trouva un moment suspendue. Elle ne devait pas tarde
reprendre.

II

LE TÉMOIGNAGE HISTORIQUE ET LA CRITIQUE

Adelphe. — Nous sommes restés jusqu'ici dans
considérations trop exclusivement formelles. Si l'aut
dogmatique implique l'infaillibilité, si elle ne se
dérober à l'examen critique qu'à ce prix, vous ave
crois, gain de cause. L'infaillibilité n'existe qu'en Die
nous ne croyons pas qu'il ait voulu la déléguer à
sonne. Elle n'existe nulle part dans ce monde. Mais
ce que l'infaillibilité n'existe pas, suit-il que l'aut
n'ait pas un rôle essentiel dans la religion et que
croyances religieuses, en particulier, ne reposent
pour la plupart sur elle?

Moi. — Prenez garde, vous venez de faire une co
sion décisive. Vous me rendez les armes. Si je
entends bien, vous espérez maintenir la méthode d'a
rité et l'autorité elle-même en sacrifiant l'infaillib
Mais qu'est-ce qu'une autorité qui n'est pas infailli
Je ne dirai pas qu'elle est nulle, je dirai qu'elle est lir
et relative. Dès lors, je n'ai plus rien à dire contre
Moïse, Esaïe, Paul, Jean, Pierre restent et resteront
moi, dans l'ordre religieux, des hommes de Dieu re
d'une autorité morale très grande ; je me mets à
école, je profite de leurs leçons; ce me sont mo
incomparables et instituteurs précieux, mais enfin je

libre de choisir entre leurs idées, de critiquer leurs raisonnements, de rejeter de leurs doctrines ce qui me serait inassimilable, en retenant ce que mes lumières actuelles me font reconnaître comme juste et vrai. Remarquez bien que, dans l'ordre philosophique, Platon, Aristote, Descartes, Kant restent des autorités de cet ordre. Mais cela n'a rien de commun avec l'autorité dogmatique que nous discutions. L'autorité dogmatique régnait quand le fameux *Magister dixit* suffisait à lui seul à établir et à défendre la vérité. Une autorité que l'on a le droit de discuter, d'approuver ou de blâmer n'en est pas une.

Adelphe. — Aussi bien l'entends-je autrement. Il ne s'agit pas d'une autorité faillible, mais bien d'une infaillibilité restreinte à certains objets, en un certain domaine; absolue quant au degré de la certitude, limitée quant à l'étendue de son ressort. Pourquoi, par exemple, les hommes de Dieu, y compris le Christ, n'auraient-ils pas une compétence absolue pour nous révéler les pensées et la volonté de Dieu à notre égard ? Cette compétence serait limitée aux choses religieuses, sans s'étendre aux choses profanes. Voilà ce que nous voulons dire quand nous professons la souveraineté de l'Ecriture en matière de religion.

Moi. — Je crains que cette nouvelle distinction ne vous serve pas à grand'chose. Avez-vous réfléchi à ce qu'a de fuyant et d'insaisissable la prétendue ligne de démarcation ainsi tracée entre les choses religieuses et les choses profanes, entre celles, par conséquent, où je devrais me soumettre sans discuter et celles où ma critique pourra s'exercer librement? Qui tracera cette ligne avec une autorité infaillible? Et si vous vous en remettez au sens individuel, ne voyez-vous pas que chacun mettra hors du domaine strictement religieux ce que sa con-

science religieuse ne saurait tolérer? Les ordres d'extermination donnés par Dieu même à Josué et aux conquérants de la Palestine, ont-ils un caractère religieux ou non? Les prescriptions de la loi mosaïque ne sont-elles pas toutes religieuses et, cependant, n'y devons-nous pas faire un choix?

Je n'ai aucune raison de croire que Jésus n'ait pas partagé les opinions de ses contemporains sur la rédaction mosaïque du Pentateuque et sur les origines du monde et de la race humaine racontées dans la Genèse. Ces opinions touchent-elles ou non à la religion? Que dire de la personne de Satan et des possessions démoniaques? Votre distinction entre science religieuse et science profane ne sert de rien; elle est irréalisable parce qu'elle est fausse. Les deux domaines sont inséparables, car, non seulement toutes les vérités se tiennent, mais l'ordre des notions que vous appelez profanes, je ne sais pourquoi, sert toujours et partout d'expression ou d'enveloppe à ce que vous appelez croyances religieuses.

Adelphe. — En tout ordre de connaissances l'autorité a son rôle, et ce rôle est celui du témoignage lui-même. Dans les mathématiques, où le rôle du témoignage est nul, l'autorité n'a pas de place. Dans l'histoire, où presque tout repose sur le témoignage, le rôle de l'autorité est considérable. Ne m'accorderez-vous pas que l'autorité d'un témoin est proportionnée au droit qu'il a d'être cru? La sainteté du Christ n'élève-t-elle pas à l'absolu son autorité dans les choses de Dieu?

Moi. — Vous venez de soulever la question du témoignage historique et de son autorité. Nous allons l'examiner tout à l'heure. Mais auparavant, laissez-moi écarter ce dernier mode de rétablir l'infaillibilité doctrinale en la fondant sur la sainteté du Christ. Il ne vaut pas plus

que tous les autres et je crois l'avoir déjà réfuté. J'ai montré que, la parole de Jésus ne nous étant connue que par la tradition apostolique, rien ne peut nous garantir que cette tradition nous ait conservé la pensée du Sauveur tout entière, ni toujours avec le sens occasionnellement déterminé qu'elle avait dans sa bouche et pour ses auditeurs immédiats. D'autre part, si la sainteté de la conscience incontestablement purifie l'œil intérieur de l'homme et rend plus droites les opérations de son esprit, il n'en est pas moins certain, de l'aveu de la plupart des théologiens conservateurs, qu'elle n'a pas élevé le Christ au-dessus de la sphère de la faillibilité humaine; elle ne l'a pas empêché d'hériter des conceptions religieuses et des traditions de son peuple, ni même de les conserver et de s'en servir, en tant qu'elles ne contredisaient pas son inspiration religieuse personnelle. Bien des erreurs peuvent provenir du péché. Mais l'erreur, en tant qu'acte intellectuel ou état mental, n'est pas un péché. Donc, ni en fait ni en droit, il n'est permis ou possible de postuler l'infaillibilité absolue des paroles du Christ dans la forme historique où nous les possédons. Sommes-nous enfin d'accord sur ce point ? Et nous sommes-nous définitivement débarrassés de toutes ces idées incohérentes et contradictoires d'autorité relative et d'infaillibilité limitée ?

Adelphe. — Oui, au point de vue formel de la théorie de la connaissance religieuse et de la question de méthode ; non, au point de vue matériel, au point de vue des faits qui constituent la révélation de Dieu et du témoignage historique qui nous les atteste. Il me semble que ce dernier reste encore une autorité, en tant qu'il participe à la divinité de son contenu. La Bible, histoire de la révélation, prend à nos yeux l'autorité de cette révé-

lation, à moins que celle-ci n'ait aucune réalité. Je m'explique.

Le christianisme n'est pas une philosophie, ni même une inspiration religieuse purement subjective. C'est un fait historique déterminé, par conséquent objectif et résistant, où notre foi peut et doit s'appuyer. Autrement elle flotte en l'air et se transforme en rêve et en fantaisie. Vous craignez le fanatisme des illuminés ; il n'y a pas d'autre moyen de l'éviter que la tradition et l'histoire. Rappelez-vous la théorie admirable de Rothe. Il distingue deux choses dans la révélation : des paroles de Dieu dans la conscience des hommes de Dieu ou *inspiration*, et des actes de Dieu dans l'histoire de l'humanité ou *histoire de Dieu*. Sans le premier élément les actes restent muets et morts; sans le second l'inspiration reste purement subjective et sans objet. Les deux se pénètrent et forment un organisme vivant, comme l'âme et le corps. Le corps a beau être infirme, chétif, fait d'argile terrestre, c'est un corps vivant, non un cadavre. De même la Bible : elle est vivante par l'esprit qui la remplit, et comme tous les corps vivants elle exerce une action indéniable.

Moi. — Vous parlez d'or et je n'ai garde de contredire à des affirmations qui sont les miennes. Oui, l'inspiration religieuse a pour corrélatif un objet religieux dans la nature et dans l'histoire. Le christianisme est un fait historique et la révélation divine au sein de l'humanité est l'histoire des actes de Dieu, par lesquels Dieu opère son éducation et son relèvement. Toute foi religieuse a pour conséquence inévitable une interprétation de l'histoire religieuse de l'humanité. L'étude attentive, la méditation de cette histoire est absolument nécessaire pour nourrir, fortifier, éclairer le sens religieux, si l'on ne veut pas le

voir se perdre dans les chemins de l'illuminisme. Est-ce pour une autre raison que je me suis presque constamment renfermé dans l'étude critique de cette histoire et que toute ma philosophie religieuse est faite du point de vue de l'histoire et de la psychologie? J'aime encore à vous entendre parler de la Bible comme d'un organisme vivant, ayant un corps et une âme, et à vous voir proportionner son autorité à l'action qu'elle exerce. Mais de cette manière vous établissez vous-même en elle des différences. En présence de textes qui n'exerceraient aucune action ou qui pourraient même en exercer une dangereuse si la lettre en était suivie aveuglément, vous dites que l'autorité de la Bible est nulle. Où son action est médiocre, vous estimez son autorité médiocre; où elle est convaincante, lumineuse, régénératrice et sanctifiante, vous y saluez l'autorité même d'une parole divine. Mais où est le critère dont vous usez pour établir ces degrés et justifier ces différences? N'est-il pas dans votre conscience chrétienne éclairée par la lumière de l'Esprit? Il y a un diamant dans ce livre, une liqueur de vie dans ce vase d'argile. Mais vous n'égalez plus l'écrin au diamant, ni l'argile à la liqueur. Vous reconnaissez que le témoignage humain le plus imparfait, le plus rudimentaire peut nous apporter le message de Dieu et nous le faire reconnaître à l'écho qu'il éveille en nous.

Adelphe. — Je vous accorde tout cela; mais il y a les faits révélateurs de Dieu, qui subsistent comme tels, indépendamment de l'effet qu'ils produisent sur moi. Vous n'en avez encore rien dit.

Moi. — Patience! J'y viens. Mais il importe de sérier les questions et de clore celles où l'accord s'est fait entre nous, avant d'aborder les autres.

Vous parlez des actes de Dieu qui constituent sa révé-

lation objective. Je les admets autant que vous ou Rothe lui-même. Encore une fois, aucun homme ne peut avoir senti la présence et l'action de Dieu dans son cœur, sans retrouver des traces de cette présence active dans tout l'univers. Mais posons la question dans toute son ampleur, pour la voir telle qu'elle est. Dieu travaille et agit dans la nature. Jésus nous a appris à voir derrière tous les phénomènes et leurs lois l'action constante d'un Père. La pensée de Dieu dans la nature est mystérieuse, déconcertante souvent. Cependant notre foi s'y attache. Il y a là une révélation de Dieu. « Les cieux, disait le chantre d'Israël, racontent la gloire de Dieu. » Nous le redisons encore ; mais notez que nous le disons autrement, j'entends avec une autre vue de l'univers physique. L'astronomie moderne a fait la critique des notions du Psalmiste sur le ciel et son armée et les a dissipées comme des imaginations enfantines. Mais le ciel qu'elle nous a découvert, la constitution et le cours des mondes qu'elle nous décrit, donnent-elles à l'homme religieux une moindre idée de la puissance du Créateur ?

De la nature, passons à l'histoire de l'humanité et, en particulier, à celle des religions. Quelle révolution encore ici n'a pas accomplie la critique historique ! Ne sommes-nous pas obligés de reconnaître une action positive, une histoire de Dieu dans ce qu'on appelait autrefois le paganisme ? A-t-il cessé de donner partout des témoignages de sa présence et des inspirations de vérité ? N'en découvrons-nous pas dans les religions de la Chine, dans celles de l'Inde, dans celles de la Babylonie, dans l'œuvre morale de la Grèce ou de Rome ? Bref, la critique des documents reconstruit l'histoire religieuse de l'humanité, à peu près ignorée jusqu'ici, et, dans cette histoire, l'homme pieux constate et salue l'action pédagogique de son Dieu.

Cette révélation divine s'élève, se précise, devient plus forte et plus claire dans l'histoire du peuple hébreu, dans la vie du Christ, de ses apôtres et de la chrétienté tout entière. Vous dites qu'il y a ici une révélation spéciale, je n'en doute pas ; surnaturelle, je le veux encore, puisque tout acte de Dieu est pour la foi nécessairement surnaturel. Mais j'ajoute que les événements de cette histoire ont été, comme tous les autres, historiquement et psychologiquement conditionnés ; et c'est pour cette raison qu'ils sont intelligibles, qu'ils forment une chaîne et sont matière de science. Mais cette histoire d'Israël et des origines du christianisme doit être étudiée et critiquée comme toutes les autres, si nous voulons la connaître positivement. Autrement, nous courons le risque de prendre l'ombre, la légende pour la réalité. Il faut donc peser les témoignages, fixer l'âge et la valeur des documents, en faire une exégèse à la fois historique et grammaticale. Or, nous pouvons être amenés à une conception de cette histoire tout autre que celle qu'en avaient les Pères de l'Eglise, sans que l'action de Dieu y soit moins éclatante et moins digne d'admiration.

Nous avons beau nous roidir, par exemple, et vouloir, *a priori*, maintenir l'historicité absolue des traditions recueillies dans la Genèse, notre obstination n'empêchera pas que la rédaction anonyme que nous en possédons ne soit postérieure de plusieurs milliers d'années aux faits qu'elle raconte. De même, la critique du Pentateuque nous contraint à modifier singulièrement l'idée que nous avions de la législation du Sinaï ou du désert. En d'autres termes, nous ne cesserons pas de voir dans l'histoire d'Israël l'action révélatrice de Dieu ; mais nous la comprendrons autrement.

De même pour la vie de Jésus-Christ et des apôtres.

Ici les documents sont plus nombreux et plus positifs. La réalité des événements est plus facile à saisir et à dégager. Mais on ne peut nier que la légende ou la spéculation théologique ne s'y soient mêlées, dans l'histoire traditionnelle qui nous en a été conservée. La critique historique, ici encore, a son œuvre à faire et doit la faire en pleine liberté.

Adelphe. — C'est précisément l'action dissolvante de cette critique qui m'alarme. Comment conciliez-vous avec l'exercice illimité de votre critique l'existence d'un christianisme positif et déterminé ?

Moi. — En effet, voilà la dernière question où nous sommes amenés. C'est la question décisive. Etudions-la à loisir. Elle met en présence deux choses : la critique et le christianisme. Voyons comment elles se comportent l'une à l'égard de l'autre.

De la critique historique, j'affirme que ses droits sont illimités, mais que son pouvoir ne l'est pas. M'accordez-vous ces deux propositions?

Adelphe. — Je ne puis contester la première, car je ne vois pas où serait l'autorité qui pourrait limiter les droits de la critique. Limiter le droit d'examen revient à le nier. Je vois cela très clairement. Je comprends moins bien votre seconde assertion. Si les droits de la critique sont illimités, comment son pouvoir ne le serait-il pas? Il me semble que, pouvant tout mettre en question, elle peut tout démolir.

Moi. — La conclusion n'est pas rigoureuse. Sur quoi porte la critique historique? Sur la réalité même des événements du passé? Non, mais uniquement sur la représentation subjective que nous nous en faisons. Elle ne peut pas modifier les faits en eux-mêmes, qui restent ce qu'ils ont été ; ce qu'elle modifie, c'est l'idée ou la connaissance que

nous en avons. N'ayons donc pas peur que la critique fasse évanouir l'histoire ; elle n'a d'autre fin ni d'autre pouvoir que de nous la faire connaître avec plus de certitude et plus d'exactitude. La notion de critique purement négative, quand on considère l'ensemble du travail critique et non un détail particulier, est un non sens. En réalité, elle ne laisse jamais l'esprit vacant, ni le passé vide ; tout au plus remplace-t-elle une idée des choses passées par une autre idée qu'elle croit plus juste. Sans doute, elle se trompe souvent ; mais, en vertu même de la fin qu'elle poursuit, elle profite de ses erreurs et fait tourner ses hypothèses démenties au profit de la vérité. Au terme de ses longues opérations, il y a toujours un bénéfice certain. La sourde résistance que la réalité historique offre à ses fantaisies et à ses constructions provisoires, l'avertit qu'elle n'a pas tout vu et qu'elle doit recommencer son œuvre. Et qu'on ne tire pas de là un motif pour la condamner au scepticisme. Il y a dans l'amendement des textes, dans la chronologie relative des documents, dans l'explication historique et grammaticale des passages jusqu'alors mal compris, des résultats acquis incontestablement.

En faisant apparaître une légende comme telle, en détruisant un préjugé, en démontrant l'incertitude de ce qui est incertain en effet, c'est-à-dire en nous faisant constater où finit notre savoir et où commence notre ignorance, elle nous instruit toujours et sert efficacement la cause de l'histoire positive. N'est-il pas vrai que, grâce à elle, nous connaissons mieux l'histoire de la Grèce et de Rome, de l'Egypte et de l'Inde, de l'Islam et du Bouddhisme, de l'ancienne Chaldée et de notre moyen-âge qu'on ne la connaissait aux XVIIe et XVIIIe siècles ? De même, je n'hésite pas à dire que nous avons de l'histoire

du peuple d'Israël, de la vie de Jésus et du siècle apostolique, une connaissance plus positive que celle qu'en avaient les Pères de l'Eglise et les Réformateurs. En somme, Dieu a confié à des hommes et à des témoignages humains la prédication et la garde de l'Evangile du salut. Si ces témoignages sont sujets à des altérations, à des contradictions, à des obscurcissements, qui les compromettent parfois, il nous a donné la faculté de discernement et a suscité, à son heure, l'œuvre de la critique historique, qui fait progressivement la lumière et contrebalance ainsi, en rétablissant l'équilibre, les défaillances inévitables de l'esprit humain. Il faut donc bénir la critique et non la maudire.

Adelphe. — Je la bénirai quand vous m'aurez montré comment elle sauve le christianisme qu'elle paraît détruire.

Moi. — Il y a certainement une notion traditionnelle du christianisme qui est est incompatible avec la critique historique ; mais il reste à voir si cette notion est juste et s'il n'est pas nécessaire de la réformer. Vous avez parlé d'un « christianisme positif et déterminé » qu'il importe de maintenir. Voudriez-vous me dire en quoi il consiste et quels en sont les articles qu'il faut croire, sous peine de manquer son salut ?

Adelphe. — La chose est plus facile à entendre qu'à dire.

Moi. — C'est pour cela sans doute que chacun l'entend à sa guise et que personne ne la définit. Mais si le christianisme est indéfinissable autrement que par la décision arbitraire d'une autorité ecclésiastique, ne serait-ce pas que la notion en est contradictoire, partant fausse ? Le catholicisme me présente une longue liste d'articles à croire, sous peine de damnation. La liste est déjà moins

ıgue dans la confession de l'Eglise anglicane, moins ıgue encore dans celle de La Rochelle, infiniment rac-urcie, enfin, dans celle du synode réformé de 1872. Où uverais-je une expression authentique et fidèle de ces icles qui constitueraient ce christianisme positif dont parle sans cesse?

Adelphe. — En tous cas les Eglises et les théologiens t d'accord pour affirmer que le christianisme est insé-able de la vie historique de Jésus-Christ. Vous-même, l'avez-vous pas déclaré?

Moi. — Je le déclare encore. Mais il y a bien des nières de rattacher le christianisme à cette personne ı cette histoire. L'apôtre Paul omet ou ignore, dans épîtres, toute la vie du Maître, sa naissance surnatu-e, ses miracles, son enseignement, pour ne rattacher Evangile qu'à un seul fait, à la mort du Christ sur la ix. Athanase, au contraire, et les Pères de l'Eglise cque, s'inspirant de saint Jean, concentrent toute leur trine sur le fait de la naissance ou de l'incarnation du be de Dieu, qui rachète, guérit et sauve la nature ıaine en s'unissant à elle pour la diviniser. Les soci-ıs et les rationalistes, de leur côté, n'ont trouvé, me saint Jacques, la vertu salutaire et l'essence de angile que dans l'enseignement moral de Jésus. Evi-ment, aucune de ces théologies n'a absolument tort, aucune, non plus, n'a exclusivement raison. Doc-e de la croix, doctrine du Verbe, enseignement moral Sermon sur la montagne et des paraboles se rappor-également à un principe plus profond dont ces rines sont des expressions diverses. La mort de Jésus le coup violent qui brise le vase d'albâtre et laisse se ındre au dehors le parfum divin de son cœur, qui t renoncement, amour, sacrifice. La doctrine du Verbe

exprime à son tour cette union absolue avec Dieu, cette immanence du Père en lui, ce sentiment de filialité divine qui faisait le fond de sa conscience religieuse. Enfin, que sont ses discours, sinon la prédication de cet Evangile d'amour et de pardon qui sortait de sa conscience et qui ne fait dépendre le salut des pécheurs que du repentir, de la confiance et du don du cœur? La conscience religieuse de Jésus, voilà le fait divin initial, le fait créateur, la semence d'où l'arbre est sorti.

Adelphe. — Le fait même de l'apparition d'une telle conscience ne constitue-t-il pas un minimum, un résidu historique que vous avez à garantir contre la critique? Qui vous assure que la critique respectera cela plus que tout le reste? Vous voilà logé, en définitive, à la même enseigne que nous.

Moi. — Vous auriez raison, si je disais que le christianisme consiste à admettre la thèse historique qu'une telle conscience un jour est apparue dans le monde. Mais admettre cette thèse, ce ne serait pas encore être chrétien. A celui qui aurait fait cette démonstration critique, il resterait à *croire,* je veux dire à recevoir l'Evangile du salut par la foi seule, par la repentance et la consécration de son cœur. Or, la foi chrétienne n'est pas une croyance. Bien qu'elle n'aille jamais sans quelque élément intellectuel, ce n'est pas un acte intellectuel. C'est un acte moral, qui porte en lui-même, comme tous les actes moraux, sa propre légitimation et sa suffisante garantie. C'est ce que les croyants appellent le témoignage du Saint-Esprit, et ce qui leur donne une si ferme assurance. *La certitude* de la foi n'est jamais fondée sur autorités humaines, démonstrations logiques ou historiques; elle doit être et elle est réellement, comme dit Calvin, prise de plus haut: elle vient de Dieu même. Or, cette foi expérimen-

tale de l'Evangile de Jésus-Christ, que la prédication la plus imparfaite, le témoignage le plus infirme, humainement parlant, du plus ignorant des chrétiens, crée en nous, produit une conscience religieuse identique à celle de Jésus ; elle nous donne le sentiment de notre réconciliation intérieure avec Dieu et de notre filialité divine. Ainsi la conscience religieuse et morale de Jésus se répète, se continue, se propage, reste actuellement présente et vivante dans chaque génération chrétienne, indépendamment de la critique, qui peut poursuivre en paix ses travaux sans courir jamais le risque de l'atteindre. La foi ainsi entendue n'a rien à craindre de la critique historique : elle est d'un autre ordre. (1)

C'est ici le point capital et décisif où se séparent deux conceptions du christianisme, deux théologies. Il y a, d'une part, la théologie traditionnelle, l'orthodoxie plus ou moins mitigée, qui représente une conception dualiste du christianisme : l'Evangile du salut consistant dans une série de croyances historiques ou dogmatiques, plus la foi vivante du cœur. On n'est plus sauvé par la foi seule, mais par la foi et les croyances vraies, tout comme dans le catholicisme on est sauvé par la foi et par les bonnes œuvres. En face de cette conception dualiste et catholique, il y a la conception moniste, organique, intérieure, du salut par la foi seule produite par la simple prédication de l'Evangile du Christ et scellée dans le cœur par le Saint-Esprit. C'est celle de Luther, de Calvin, de l'apôtre Paul, et surtout, c'est celle du Maître. Voilà le fond essentiel du christianisme, qui, pour se faire accepter et être garanti, n'a besoin d'aucune autorité extérieure, ni de

(1) E. Ménégoz, Réflexions sur l'Evangile du Salut, dans : Publications diverses sur le Fidéisme, Paris, 1900.

celle d'un sacerdoce, ni de celle d'un livre, ni de celle de la science. Science, livre, ministère ecclésiastique, sacrements, sont pour la foi des moyens de grâce, dont elle use et pour lesquels elle remercie Dieu ; mais ces moyens lui appartiennent, elle ne leur appartient pas. Sentez-vous comment, l'unité organique du christianisme étant retrouvée, le système se reconstruit entier dans l'ordre et la subordination réciproque de toutes ses parties ? En même temps, se trouvant intérieurement affranchie et pacifiée, l'âme chrétienne retrouve l'harmonie de ses facultés, jusque-là en lutte les unes avec les autres. L'intelligence n'est plus en guerre avec la conscience, la raison avec la foi, l'activité scientifique avec l'activité pratique. Mais toutes travaillent en pleine liberté, dans le sentiment d'une absolue consécration à l'œuvre que Dieu poursuit par l'énergie de son Esprit en nous et dans l'univers.

Adelphe. — Vous rendez vos idées fort séduisantes. Je ne vois plus d'objection théorique à vous faire. Mais il m'en reste une d'ordre pratique, et fort grave. Si je vous ai bien compris, vous faites reposer la vérité du christianisme sur l'expérience de la foi, c'est-à-dire sur la vie religieuse du chrétien. Combien cette vie intérieure est inégale, inconstante, fragile, même chez les plus fervents ! N'est-ce pas bâtir sur un sable mouvant ? Et si la vie chrétienne vient à s'éteindre, le christianisme s'évanouira avec elle. Vous preniez, tout à l'heure, souci des petits, des humbles, des faibles ; ne les condamnez-vous pas maintenant à se repaître de leur misère, à s'appuyer sur leur faiblesse, et, nous-mêmes, aux heures d'alanguissement et de mort spirituelle, n'avons-nous pas besoin d'appui et de réconfort ?

Moi. — Je suis fâché de vous le dire : ces derniers

mots me prouvent que vous n'avez pas encore bien compris ma pensée. Où donc avez-vous vu que j'enlève aux chrétiens faibles ou forts les appuis, les secours, les moyens de grâce que la bonté de Dieu leur ménage? Eglise, prédication, Bible, communion des saints, sacrements, exemples et amour des frères, tout cela ne leur reste-t-il pas, et leur droit, ou plutôt leur devoir, n'est-il pas d'y recourir sans cesse? Ce sont des appuis, des stimulants, des moyens d'éducation et de relèvement qui ne nous font jamais défaut. Mais quelle est la fin des moyens de grâce? C'est de faire naître, de nourrir, de fortifier la vie de la foi, non de la suppléer; c'est de nous faire vivre, non de nous dispenser de vivre.

N'avez-vous pas aperçu les dangers des systèmes d'autorité? Quand la religion se confond avec la foi en l'autorité établie, pape, concile, Bible ou synode, si l'autorité est mise en suspicion ou convaincue d'erreur sur un seul point, tout s'écroule et s'abîme dans le doute. Si la sécurité est entière, le péril n'en est pas moins redoutable. Parce qu'on est soumis à l'autorité, tout va bien. Nous sommes dans la véritable Eglise, dans le bon parti: nous pouvons dormir.

Dans la religion de l'Esprit, je l'avoue, il en va autrement. Sans doute, elle aussi a ses dangers; mais elle a ses ressources. Laissez-moi vous lire cette belle page de M. Léopold Monod, qui a rencontré la même objection et qui y répond en ces termes: « Après tout, il est juste « (j'ajoute, moi, il est logique) que si ma vie intérieure « s'endort, si le bien-être et l'amour-propre m'ont envahi, « si l'indifférence engourdit et paralyse ma conscience, il « est juste et bon que toute certitude m'échappe, que « je me sente chancelant et que je ne sache plus où me « prendre...... On voudrait des appuis pour le moment

« où l'appui de l'Esprit fait défaut. Il n'y en a point; il
« ne doit point y en avoir. On voudrait, comme on l'a dit
« justement, pouvoir *croire sans croire*, posséder un
« moyen de croire, une apparence de foi, aux heures où,
« dans l'affaissement de la vie spirituelle, on ne croit
« plus. Ce moyen n'existe pas; il ne faut pas qu'il existe.
« Il ne faut pas que nous puissions nous imaginer que
« nous sommes à l'abri parce que nous avons trouvé
« notre refuge dans des croyances correctes ou dans des
« pratiques de dévotion officielle. Le juste vivra par la
« foi. Et la foi est une énergie qui s'empare des grâces
« divines et qui les met en action dans une vie humaine
« sanctifiée au service de Dieu et des frères. Une auto-
« rité qui nous dispenserait de la foi en nous laissant
« trouver dans la croyance un détestable repos, ne serait
« pas une autorité évangélique. » (1).

C'est bien cela. Quand notre vie s'alanguit ou meurt dans l'indifférence ou dans le péché, il n'y a pas à recourir à l'autorité ou à la critique; il faut recourir au repentir et à la prière. La porte est étroite qui ouvre sur le chemin de la vie; si, plus tard, nous nous écartons de ce chemin-là, il faut, pour y rentrer, repasser par la même porte, car il n'y en a pas d'autre.

Quant à l'avenir du christianisme, pourquoi craindre pour lui, s'il est une œuvre de Dieu? Est-ce parce qu'il est une vie, au lieu d'être une croyance, qu'il vous paraîtrait plus fragile? Vous pouvez faire cette remarque: si rien n'est plus précaire, plus sujet aux accidents, aux maladies, à la mort, que les organismes individuels, rien au monde n'est plus résistant, plus durable, plus fécond que la puissance de la vie. Les physiologistes nous

(1) L. Monod, *Le problème de l'autorité*, 2e édit., p. 125.

apprennent que la mort elle-même n'est qu'une de ses fonctions et une de ses formes. Le moindre germe suffit pour la transporter où elle n'était pas et la faire renaître où elle semblait éteinte. Elle peut ne pas nous avoir pour organes; mais elle ne cessera pas d'avoir des organes et des propagateurs, car c'est sa force toute puissante qui ne cesse de les créer. Elle est le fruit de l'Esprit. Or l'Esprit ne se repose jamais. Il est à l'œuvre depuis le commencement du monde; il y sera jusqu'à la fin. Dans l'histoire du christianisme, les autorités extérieures ont changé plusieurs fois; l'Esprit demeure. C'est lui qui le renouvelle de siècle en siècle. Si Jésus était au milieu de nous, il nous dirait de sa voix qui rassure les cœurs timides : « Hommes de peu de foi, ce qui vieillit et achève de disparaître avec les religions d'autorité, ce sont des outres vides et des formes usées. Laissez apparaître la religion de l'Esprit. »

Là-dessus, il se fit un assez long silence. Mon ami et moi restions recueillis dans une commune émotion et suivions intérieurement l'élan de nos pensées personnelles. Chacun de nous sentait que nous avions épuisé la matière de notre entretien. Adelphe cependant tenait à le reprendre. Il le fit en ces mots.

III

POURQUOI LE CHRISTIANISME A-T-IL REVÊTU JUSQU'ICI DES FORMES AUTORITAIRES ?

Adelphe. — Souffrez que j'aille jusqu'au bout des questions que j'avais à vous poser. Voici la dernière.

Comment expliquez-vous que toutes les Eglises chré-

tiennes, dans tous les temps, aient institué dans leur sein quelque autorité dogmatique infaillible pour garantir la vérité de leur enseignement? Si le christianisme jusqu'ici n'a vécu qu'avec cet organe, pouvez-vous espérer qu'il pourra vivre après l'avoir perdu?

Moi. — Pesez ceci. Vous constatez que ces autorités infaillibles ont changé dans le cours des siècles. Du temps d'Ignace, l'infaillibilité, organe de la vérité, était le siège de l'évêque paroissial ; du temps de Cyprien, c'était le corps épiscopal dans sa totalité ; pour Gerson et les Pères de Bâle et de Constance, c'était le concile ; pour ceux du Vatican, c'est la personne du pape. Les protestants ont rejeté toutes ces autorités et les ont remplacées au XVIIe siècle par la lettre des Ecritures et même, en certains lieux, par celle de leurs confessions de foi. Notons enfin que certaines communautés, comme celles des Quakers, se sont fort bien passées de toute autorité extérieure de ce genre. Comment soutenir, dès lors, que le christianisme est inséparable d'autorités qui peuvent changer et disparaître sans en arrêter la marche et l'action? Croyez-vous qu'on ne faisait pas la même objection à Luther : « En sapant l'autorité de la tradition qui a régné jusqu'ici, vous laissez le christianisme sans appui et vous le ruinez dans l'avenir? » Est-il moins vivant et moins fécond depuis lors?

Je pourrais me contenter de ces observations, mais il faut aller plus au fond des choses. C'est un curieux phénomène que cette persistance des formes autoritaires dans le christianisme, qui s'était annoncé dans le monde comme la Religion de l'Esprit et qui l'était, en effet, par son principe même. Est-il inexplicable?

J'en vois deux raisons. La première est d'ordre psychologique. C'est une naïve et naturelle illusion de la foi

populaire, à son premier stade de développement, qui lui fait transporter le caractère surnaturel et divin, de son objet aux organes par lesquels la divinité se communique ou se fait connaître. Ainsi le sorcier, chez les peuples sauvages, prend un pouvoir magique. Ainsi la sibylle est douée d'une puissance de vision surnaturelle. Ainsi la parole du prêtre catholique pour les dévots de son culte, et même celle du pasteur protestant aux yeux des fidèles ignorants, devient la parole même de Dieu. Ce n'est pas autrement que l'Eglise catholique et la Bible, l'une et l'autre organes humains de la révélation divine, ont été revêtues par la dogmatique chrétienne du privilège de l'infaillibilité, et que même tant de gens ne peuvent comprendre comment ce privilège pourrait être contesté par d'autres que par des incrédules. C'est pourquoi toutes les religions antiques ont été des religions d'autorité.

En second lieu, il y a une raison historique. Dans l'histoire des civilisations, on constate, en effet, cette loi, que des formes mentales et sociales, des idées et des coutumes des âges antérieurs revivent et se prolongent longtemps encore dans une civilisation supérieure qui croyait les avoir dépassées. Nulle part ces *survivances* du passé ne sont plus fréquentes que dans l'histoire des religions. Le christianisme a remplacé, par exemple, comme religion sociale et populaire, du moins en Occident, le paganisme et le judaïsme. Mais ceux-ci n'ont pas laissé que de prendre leur revanche. Combien de fois ne les reconnaît-on pas, sous des formes chrétiennes qui les déguisent à peine, tout le long de l'histoire de l'Eglise? Dans le catholicisme, la notion d'Eglise n'est-elle pas essentiellement sacerdotale? Le rapport de l'individu à la Divinité n'est-il pas, comme dans les religions antiques, subordonné à son

rapport avec le prêtre? Dans les deux cas, les mots ne sont-ils pas les mêmes : *sacerdos, pontifex* ? Le pape, dans la hiérarchie catholique, n'a-t-il pas exactement la place et ne porte-t-il pas le nom de « Pontife souverain », *Pontifex maximus*, qui était celui du chef officiel de la religion romaine au temps d'Auguste. Là, comme ici, le clergé forme une hiérarchie et une caste dotée de privilèges religieux qui l'élèvent au-dessus du peuple. Dans les deux cas, la qualité de prêtre régulier est nécessaire à l'efficacité de l'*opus operatum*, à la distribution du sacrement et à l'accomplissement du sacrifice ; car là où il y a hiérarchie et sacerdoce, il faut qu'il y ait sacrifice offert et autel dressé. Vous pouvez continuer ce parallélisme, refaire l'histoire de la constitution de l'Eglise catholique, de son dogme, de son culte, de la place qu'y ont prise la Vierge, les saints, les anges, les archanges, formant une échelle aux degrés correspondants à celle des héros, des demi-dieux, des déesses d'autrefois ; contesterez-vous qu'il y ait dans tout cela une résurrection frappante du paganisme que le catholicisme romain s'imagine avoir détruit ?

Il en est de même de ce que j'oserai appeler la superstition de la Bible, de l'autorité divine de la lettre sacrée, dans le protestantisme. Le dogme de l'inspiration verbale n'est ni plus original ni plus nouveau. Il avait déjà été élaboré tout entier et établi dans le judaïsme d'avant Jésus-Christ. Les théologiens protestants du XVIIe siècle n'ont su que recueillir et faire revivre l'œuvre des rabbins.

Comment donc soutenir que ces formes autoritaires du christianisme lui appartiennent en propre ou sont les conséquences de son principe, alors que nous les voyons s'y introduire du dehors et le rabaisser, en s'y amalga-

mant, jusqu'aux religions antérieures qu'il croyait avoir abolies ? Le principe spirituel et tout idéal de l'Evangile ne pouvait dès le premier jour se réaliser sous forme sociale et populaire sans être condamné par la force des choses à de tels alliages. Les formes autoritaires s'imposaient à lui. Il est aussi déraisonnable de se scandaliser de les voir triompher dans l'histoire que de les déclarer éternelles. La vérité, c'est que, dans l'âge chrétien, elles n'ont jamais eu tranquille et définitive possession d'état. Il y a toujours eu lutte, et lutte acharnée entre l'esprit chrétien authentique et cet héritage massif du passé qui n'a jamais réussi à l'étouffer tout à fait. Il finira par s'en dégager et par en triompher, car c'est à lui que l'avenir est promis. Dès à présent, il est comme l'oiseau captif qui voit tomber en ruines la cage où il a gémi si longtemps enfermé. Il chante sur les débris, sentant qu'il a des ailes et qu'il a retrouvé sa liberté. Les deux périodes écoulées de l'histoire du christianisme méritent les noms de période païenne et de période juive ; la période authentiquement chrétienne va commencer. La religion du sacerdoce et celle de la lettre sont épuisées et meurent sous nos yeux pour faire place à la religion de l'Esprit.

Adelphe. — Voilà une expression qui revient toujours sur vos lèvres. Pourriez-vous me définir un peu mieux ce que vous entendez par la religion de l'Esprit ?

Moi. — J'ai autant de plaisir à vous répondre que vous pouvez en avoir à m'interroger. Croyez bien que je n'ai pas plus inventé l'expression que la chose. Elle est de l'apôtre Paul qui, le premier, a opposé le ministère de l'Esprit au ministère de la Lettre, caractérisant ainsi fortement, d'après leur principe d'action, l'ancienne et la nouvelle alliance. Il ajoutait immédiatement : « La Lettre tue, l'Esprit fait vivre ». Dans cette antithèse, la pensée de

Paul ressort très nette. La lettre, le signe alphabétique, caractérise la religion mosaïque d'après la forme de son apparition historique, son mode d'être et d'agir. Ecrit sur la pierre, le commandement de Dieu reste extérieur à l'homme, à la fois comme un ordre et comme une menace ; il entre en conflit avec la volonté charnelle ; il la provoque à la transgression ; il engendre la conscience du péché, c'est-à-dire de la malédiction et de la mort. La lettre tue. L'Esprit caractérise la religion évangélique d'après la nature même du rapport intérieur et moral qu'elle institue entre Dieu et l'homme, d'après le mode d'être de l'Evangile et le principe de son action. Le rapport religieux entre le chrétien et son Père n'est plus réglé par une lettre écrite, fixe et morte, mais par une inspiration vivante, qui donne la force d'accomplir la volonté de Dieu en même temps qu'elle la révèle. L'Esprit, c'est la vie, car il est la puissance créatrice elle-même ; il sauve le pécheur, il le régénère ; il fait vivre.

Il me semble, dès lors, que vous devez entendre ce qu'est la religion de l'Esprit. C'est le rapport religieux réalisé dans la pure spiritualité. C'est Dieu et l'homme conçus l'un et l'autre sous la catégorie de l'Esprit et se pénétrant l'un l'autre, pour arriver à une pleine communion. Par définition, les corps sont impénétrables les uns aux autres en ce sens qu'ils ne peuvent pas occuper le même lieu ; ils ne peuvent s'individualiser qu'en s'isolant et en s'opposant, ni rester en harmonie qu'en se contrepesant pour arriver à l'équilibre. Tout autres sont les relations des esprits. Leur tendance intime est de vivre de la vie les uns des autres et de s'unir dans une vie supérieure commune. Ce que la loi de la gravitation est dans le monde physique pour y maintenir l'harmonie, l'amour l'est et l'opère dans le monde spirituel et moral.

L'amour est l'énergie vivante des esprits. Sortir d'eux-mêmes, se communiquer, se donner, est le moyen pour eux de s'individualiser comme de s'unir. La religion de l'Esprit, c'est la religion de l'amour.

Force ultime du développement moral de l'être humain, l'esprit de Dieu ne le contraint plus du dehors ; il le détermine, l'anime du dedans et le fait vivre. Plus de dualisme entre la moralité humaine et une vie angélique supérieure. L'accomplissement des devoirs naturels, l'exercice régulier de toutes les facultés humaines, le progrès de la culture comme de la justice, voilà la perfection de la vie chrétienne. Devenu réalité intérieure, fait de conscience, le christianisme n'est plus que la conscience élevée à sa plus haute puissance. L'idéal religieux et l'idéal humain, le royaume de Dieu et le souverain bien sont identiques. Les oppositions d'où naissent les conflits et les servitudes s'évanouissent. La religion de l'Esprit est la religion de la liberté.

A mesure que Dieu, par son Esprit, vit et travaille en nous, nous vivons et travaillons en lui ; nous sortons de notre égoïsme naturel ; nous nous dégageons toujours plus de l'esclavage de la chair et du péché. Nous affranchir du mal, c'est nous consacrer à Dieu. La religion de l'Esprit est la religion de la sainteté.

Aspirer à cette religion spirituelle, ce n'est donc pas imaginer une religion nouvelle, c'est revenir au principe chrétien lui-même ; c'est ressaisir l'Evangile primitif dans sa vérité ; c'est, à la suite des Réformateurs, le dégager de toutes les superfétations humaines, pour lui rendre sa puissance. « Le principe de la Réformation est en permanence dans l'Eglise. Quelle que soit l'importance de l'événement du XVIe siècle, la Réformation est encore une chose à faire, une chose qui se refera perpétuelle-

ment, à laquelle Luther et Calvin n'ont fait que préparer un terrain plus uni » (1). Vous reconnaissez les paroles de Vinet, le grand prophète en notre pays et en notre âge de la religion de l'Esprit. Je veux vous en laisser une autre de lui pour clore ce long entretien. « Le protestantisme n'est pour moi qu'un point de départ ; ma religion est au delà. Je pourrais, comme protestant, avoir des opinions catholiques, et qui sait si je n'en ai pas. *Ce que je repousse absolument, c'est l'autorité* ». Le moment est venu, me semble-t-il, pour ceux qui, dans leur vie intérieure, ont rompu avec l'autorité, de rompre définitivement avec elle dans leur théologie.

Adelphe. — Merci. Je n'ose dire que vous ayez fait taire tous mes doutes ou levé tous mes scrupules. Mais je comprends mieux votre dessein et je ne me sens plus libre de le condamner. Je veux m'initier à cette religion et à cette théologie de l'Esprit. Envoyez-moi bientôt la suite de votre ouvrage ; nous reprendrons alors notre entretien. Adieu.

(1) VINET, Littérat. au XIX[e] siècle, III, p. 392.

CHAPITRE II

ÉSUS-CHRIST FONDATEUR DE LA RELIGION DE L'ESPRIT

I

LA FORME DE L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

L'Evangile impliquait, dans son principe, l'abrogation
s religions d'autorité et inaugurait, en fait, la religion
l'Esprit. Le rapport religieux qu'il instituait entre
ieu et l'homme n'était plus déterminé par la médiation
cessaire d'un sacerdoce ou par la lettre obligatoire d'une
i, mais par le lien intérieur de l'amour, par le senti-
ent d'une relation filiale entre l'enfant et son père. Le
ntre de gravité de la vie religieuse se trouvait ainsi dé-
icé du dehors au dedans, de l'institution extérieure
ns la conscience. L'institution n'était pas du coup abo-
, mais elle devenait chose accessoire, ne paraissait
s indispensable et devait se modifier ou tomber, dès
'elle apparaîtrait inutile ou contraire à la vraie piété.
ésus a eu la pleine conscience de la révolution qu'il
omplissait. De toutes ses paroles, il n'en est pas qui

s'écartent davantage de la façon de penser de son temps, ni par conséquent de plus authentiques que celles-ci : « Les chefs des nations les gouvernent en maîtres ; les grands ont sur elles une autorité souveraine. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous. Le premier parmi vous, ce sera votre serviteur. » Et ailleurs, dans un autre contexte, mais dans le plus étroit rapport avec cette première déclaration : « Ne souffrez pas qu'on vous appelle *rabbi*; vous n'avez qu'un seul *rabbi* (instituteur), le Christ. N'appelez aucun homme votre *père* : vous n'avez qu'un seul Père au ciel. Pour vous, vous êtes tous frères. » Jésus ne vise pas seulement des noms ou des titres dont l'usage est réglé par le sens dans lequel on les emploie. Ce qu'il attaque et condamne, c'est le principe même de la hiérarchie religieuse qui, dans les religions antérieures, divisait les hommes en deux classes, en mettant la conscience des uns sous la tutelle des autres. Ce qu'il proclame, c'est la fraternelle égalité, c'est l'indépendance spirituelle des chrétiens, fondée sur leur rapport filial avec le Père céleste (1).

Il est vrai que le Christ, dans ce même discours, relève son rôle unique et tout spécial d'instituteur religieux, parce que son enseignement et sa personne sont les moyens par lesquels ses disciples sont amenés à entrer dans cette communion filiale, directe et personnelle avec le père. De ce chef, il lui revient et il possède une réelle autorité. De quelle nature est cette autorité, comment il l'exerce, c'est ce qu'il faut préciser.

(1) MATTH. XX, 25-27; XXIII, 8-12. Comp. 1 Cor. III, 21-23. Il est évident que l'Eglise catholique, par sa hiérarchie cléricale, par sa distinction des clercs et des laïques, par le rôle de médiateurs et de directeurs donné à ses prêtres, viole l'esprit et la lettre de ces paroles.

Prenons pour point de départ la réflexion par laquelle le premier évangéliste clot le Sermon sur la montagne : « Les foules étaient frappées de son enseignement, car il enseignait comme ayant autorité et puissance, et non comme leurs scribes. » On aura une juste idée de l'opposition établie, dans ce texte, entre Jésus et les scribes, si l'on sent très bien la différence qu'il y a entre enseigner avec autorité et enseigner d'autorité. Les scribes « assis dans la chaire de Moïse », parlaient d'autorité. Leur orthodoxie minutieuse et sévère avait pour elle l'objectivité ferme et l'infaillibilité d'un texte divin. Mais elle manquait, aussi bien dans l'âme de ceux qui la professaient que dans celle des auditeurs, de cette consécration particulière que donne la conscience humaine à la vérité, et dont la vérité a besoin pour paraître divine et nous saisir tout entiers. Voilà pourquoi cet enseignement d'autorité était sans puissance réelle et sans autorité.

Jésus, au contraire, n'invoquait aucune titulature extérieure ; non seulement il ne se couvrait pas de l'autorité de Moïse, mais il n'éprouvait ni scrupule ni embarras à contredire la loi vénérée des scribes et des pharisiens, à la corriger, à la compléter avec une liberté qui le faisait accuser souvent d'hérésie et de blasphème. Dans ce discours sur la montagne, il ne fait pas une seule fois appel à ses miracles ; ailleurs, s'il rappelle ses guérisons, ce n'est jamais qu'à titre d'avertissement, pour éveiller l'attention et la conscience de ses auditeurs, jamais pour testifier une doctrine qui n'aurait pas rencontré sa sanction suprême dans l'adhésion volontaire de la conscience. Il refuse obstinément de faire aucun miracle pour vaincre l'incrédulité de ceux qui discutent avec lui. Il en revient toujours à cet argument, le seul décisif : « Si quelqu'un veut faire la volonté du Père, il connaîtra si ma doctrine

vient de Dieu ou de moi-même. » Avant tout c'est la vertu, l'efficacité de sa parole qui en fait l'autorité. Son enseignement s'impose aux âmes, parce qu'il les saisit et les subjugue comme fait la vérité elle-même, quand elle se montre en sa lumineuse évidence, comme font la sainteté et l'amour, quand, se pénétrant l'un l'autre, ils se révèlent par la puissance de leur rayonnement. Chaque sentence de Jésus est sans doute révélatrice; c'est un rayon qui vient du ciel, si l'on veut, mais que la conscience salue et embrasse comme une lumière qui serait sa propre essence. Aussi ces paroles s'incorporent-elles dans la conscience si bien que celle-ci ne saurait plus ni les oublier ni les renier sans se renier elle-même.

Faites-en l'expérience sur les diverses parties du Sermon sur la montagne. La conscience humaine à un degré inférieur a pu s'en tenir aux prescriptions morales que critique Jésus, mais dès que cette voix nouvelle s'est fait entendre, peut-elle y résister et y contredire ? Peut-elle ne pas confesser à jamais ce que le Maître prêche sur le véritable amour fraternel, la pureté de l'œil intérieur, le commencement du péché dans la convoitise, l'amour des ennemis, le pardon des injures, la prière secrète, la véritable piété ? Dés lors, ne comprenez-vous pas l'assurance et l'autorité souveraine avec lesquelles Jésus proclame la loi nouvelle et prêche son Evangile; comment il oppose son dire à celui des anciens et même à celui de Moïse ? Il y avait dans sa conscience une telle lumière divine, une si profonde et calme certitude, et il sentait si bien que toutes les âmes droites reconnaîtraient également aussitôt « la parole de Dieu » qu'il portait en lui, que rien ne pouvait le faire hésiter ou douter, et qu'il se redisait à lui-même et disait aux autres : « La terre et le ciel passeront ; mes paroles ne passeront pas. » C'est qu'en effet

a vérité morale pour la conscience est forte et éternelle comme Dieu même (1).

Aussi bien Jésus n'est-il pas pressé de dérouler ses titres et ses dons merveilleux pour garantir son Evangile, mais de prêcher ce dernier pour faire soupçonner aux âmes touchées et vaincues, quelque chose de la dignité de sa personne et de la grandeur de son œuvre. Il ne commande pas la croyance; il crée, il inspire la confiance, ce qui est bien différent. Au lieu de terroriser ou de stupéfier l'esprit, il l'éveille, le stimule, le met en action. Que de fois il se plaint de la lenteur et lourdeur d'intelligence dont font preuve ses auditeurs et ses disciples! Il n'usait pas du genre parabolique à autre fin. Ses paraboles restaient closes pour les consciences inertes ou méchantes; mais elles s'ouvraient comme de riches trésors à celles qui soupiraient après la justice et la vie éternelle, les biens suprêmes du royaume des cieux. « Qui cherche trouve, qui demande reçoit et la porte s'ouvre à qui vient y frapper. » Avant tout, il cherche à éveiller les besoins qu'il veut satisfaire : « Heureux les pauvres! » — à faire naître la faim et la soif qu'il rassasiera : « Heureux ceux qui ont faim et soif! » — à provoquer une recherche qu'il changera en possession. La vie spirituelle n'est pas un état; c'est un élan, un désir, une prière, une action. De là le sens profond et si juste de ces paroles paradoxales que les dévots satisfaits d'eux-mêmes, les Pharisiens de tous les temps ne comprendront jamais : « Il sera donné à celui qui a; quant à celui qui n'a pas, on lui ôtera même ce qu'il a. Prenez garde à la manière dont vous écoutez; que celui qui a des oreilles pour ouïr entende;

(1) C'est la même assurance, le même genre d'invincibilité morale qu'exprime l'apôtre Paul, dans Gal. I, 6-9. De même Luther, en maintes rencontres.

vous serez récompensés dans la mesure que vous vous serez faite à vous-même » (1).

La méthode d'enseignement de Jésus est donc le contraire de celle des scribes, c'est-à-dire de la méthode d'autorité. Ce serait plutôt une sorte de maïeutique divine tendant à engendrer dans les cœurs une vie nouvelle, à faire naître, dans l'homme charnel et animal, l'homme de l'esprit (2).

Pour ce dessein, toute méthode d'autorité eût été inégale et contraire. Les paroles de Jésus n'ont pas leur fin en elles-mêmes : ce sont des moyens. Voilà pourquoi elles sont si libres, si occasionnelles, si paradoxales, si étrangères et si rebelles à tout ordre systématique.

Voulant avant tout réveiller l'activité religieuse et morale chez ses auditeurs, le Maître se place toujours dans le cercle d'idées où ils vivent, raisonne d'après leur logique, use volontiers d'arguments *ad hominem*, enveloppe sa pensée d'images ou même d'énigmes, aiguise enfin tous ses mots et leur donne une pointe qui puisse percer le cœur endurci, troubler la dévotion satisfaite, frapper les âmes inattentives. Libres à l'égard de toute autorité autre que celle de Dieu, elles sont absolument impropres à servir de point d'appui à une nouvelle théologie d'autorité. Vouloir, par piété superstitieuse, les réduire en formules dogmatiques, c'est montrer que l'on n'en a compris encore ni l'esprit, ni la fin, ni la valeur.

L'autorité de Jésus, c'est l'autorité des choses qu'il enseigne et de l'œuvre divine qu'il accomplit dans les cœurs. C'est l'autorité de sa personne, si l'on veut, en tant que sa personne incarne son Evangile, et que l'un et l'autre sont revêtus de l'ascendant de la sainteté et du

(1) Matth. VII, 6-8 ; Marc IV, 24 et 25.
(2) Matth. XVIII, 3 ; XIX, 14 ; Jean III, 3-8.

charme vainqueur de l'amour. Les vérités divines qui lui ont été révélées dans sa conscience, il les propose, et, en les proposant, il les impose, ou plutôt, elles s'imposent par leur propre vertu. La vie divine qu'il porte en lui, il la communique par l'effet d'une contagion morale toute puissante. Il croit à la vocation spirituelle de l'âme humaine, à son affinité avec le divin; il lui suffit de la mettre en contact avec la vérité et avec la vie pour lui inculquer l'une et l'autre.

Sa parole est comme une semence qu'il répand à pleines mains, avec cette confiance qu'elle ne tombera pas dans une bonne terre sans y prendre racine et s'y multiplier indéfiniment. Son autorité sur les consciences est de la même nature que celle de Dieu, intérieure, morale, souveraine par cela même, c'est l'autorité, non de la lettre qui opprime et qui tue, mais de l'Esprit qui fait vivre (1).

(1) Que la lumière qui éclaire le chrétien et donne à sa foi une parfaite assurance vienne du dedans, et non du dehors ou d'une autorité extérieure quelconque, c'est ce que prouvent maintes autres déclarations sorties de la bouche de Jésus. Il avait déjà dit, par exemple : « Ceux qui ont le cœur pur verront Dieu » (Matth. V, 8). Plus loin il a ajouté : « La lampe du corps, c'est l'œil. Si ton œil est sain et pur, tout ton corps sera dans la lumière, mais si ton œil est malade, tout ton corps sera dans la nuit. Si donc la *lumière qui est en toi* est ténèbres, quelles ténèbres! » (Matth. VI, 22, 23.) On comprend, dès lors, l'effort et le but de tout l'enseignement du Christ. Ce n'est pas de nous imposer d'autorité une croyance quelconque, mais de nous éclairer et de nous faire voir. Ses disciples, ce sont ceux à qui il a rendu la vue, et qui, dès lors, peuvent se conduire en toute liberté et en toute assurance par la lumière qu'il a allumée en eux. L'autorité de sa personne ne se sépare donc jamais de la vérité de ses discours. Elle est de telle nature que, souveraine et absolue comme celle de la vérité et de la sainteté, non seulement elle se concilie avec notre liberté, mais elle la crée et la porte à sa plénitude. Christ est le libérateur par excellence ; en nous affranchissant du mal, il nous affranchit de toute servitude, et nous établit dans la liberté royale. Sa loi, c'est la loi de la liberté (Jacq. I, 25).

II

JÉSUS ET L'ANCIEN TESTAMENT

Les scribes posent un jour à Jésus la question de l'autorité : « Par quelle autorité, lui demandent-ils, fais-tu ces choses? » Le Maître n'y répond qu'en leur demandant à son tour : « Le baptême de Jean venait-il de Dieu ou des hommes? » C'était transporter le débat, selon sa coutume, du terrain de la scolastique sur celui de la conscience ; c'était, en somme, invoquer le témoignage de cette dernière, au lieu et place d'une délégation officielle ou d'une autorité extérieure. Il aurait pu faire intervenir comme arbitre, entre ses adversaires et lui, l'autorité des Ecritures ; pourquoi ne le fait-il pas?

En réalité, son attitude à l'égard de la Loi et des Prophètes est tout autre que celle des Pharisiens, et il était encore moins d'accord avec eux sur la manière de les lire que sur les conclusions à en tirer.

Cette attitude de Jésus est double. D'une part, il reconnaissait dans le judaïsme une dispensation divine, la religion du vrai Dieu et par conséquent venue de Dieu. Sa conscience religieuse n'était pas seulement sortie de cette tradition séculaire : elle y vivait et y puisait une constante édification. Jésus reste en communion intime et familière avec les patriarches, les prophètes, tous les « hommes de Dieu » qui l'avaient précédé. Il procède de même à l'égard des Ecritures qui les lui faisaient connaître. Il ne se préoccupe jamais des questions historiques ou littéraires que peut soulever la constitution du recueil sacré. Il y retrouve l'Esprit du Père, le même Esprit qui l'animait, par conséquent « la Parole de Dieu ». Aussi ne

aut-il pas trop s'étonner si, de son point de vue purement religieux et moral, pour dire le prix qu'il attachait à la Loi et aux Prophètes, il proteste qu'il veut, non les abolir, mais les accomplir et ajoute même que « le ciel et la terre peuvent passer, mais non un seul iota ou la moindre lettre, sans que tout soit accompli. » (1)

Mais, d'autre part, il n'est pas moins évident qu'il en use, ici comme partout, avec une liberté souveraine. Il va toujours droit et d'instinct, dans ces livres sacrés, à l'élément religieux et moral et ne s'attache à rien d'autre. Le point de départ de son exégèse est donc essentiellement différent du littéralisme juridique des rabbins ou de la méthode allégorique de Philon et des gnostiques. Par l'effet d'une affinité élective, d'autant plus sûre qu'elle est antérieure à tout raisonnement, sa conscience s'assimile ce qui lui est homogène et, du même coup, le transforme en quelque chose qui paraît à la fois très ancien et très nouveau, tout ce qu'il y a de plus conservateur et de plus révolutionnaire. Jésus ne cite jamais un texte comme empruntant son autorité au fait d'être dans une Ecriture divine, mais toujours comme ayant cette autorité en lui-même, en vertu de la valeur du sentiment exprimé. Aussi écarte-t-il sans embarras ni scrupule ceux qui seraient en opposition avec sa propre expérience intérieure pour relever ceux qui la confirment et la consacrent. Il reprendra à l'encontre des prescriptions du Lévitique la parole des Prophètes : « Je veux la miséricorde, non des sacrifices. » Il citera l'exemple de David et celui des sacrificateurs eux-mêmes contre la rigueur de la jurisprudence pharisienne à l'endroit du sabbat. Lui oppose-t-on l'autorisation du divorce accordée par Moïse,

(1) Matth. V, 17, 18.

il l'écartera comme une concession faite à la méchanceté du cœur(1). La loi semble perdre ainsi tous ses préceptes arbitraires. Il la résume en deux commandements : l'amour de Dieu et du prochain. Telle est la substance morale qu'il dégage de tout le reste et en laquelle il montre tout le reste accompli.

Les Pharisiens ne s'y trompaient pas. Ils dénonçaient en Jésus un transgresseur de la Loi, un contempteur de Moïse, un ennemi du temple et du culte établi ; et la vérité, c'est qu'il faisait sortir de la vieille religion une religion toute nouvelle ; des formes légales de la justice, un principe de justice tout différent ; d'une morale bornée, une morale supérieure, et s'il ne voulait abolir qu'en accomplissant, cet accomplissement n'était en définitive qu'une abolition plus radicale.

On concède assez facilement à Jésus la liberté dont il fait preuve à l'égard des anciens textes et des traditionnelles institutions. Mais appartient-elle à ses disciples? N'est-ce pas une prérogative exceptionnelle et divine, réservée au Messie et au fondateur d'une alliance nouvelle? En juger ainsi, ce serait montrer qu'on n'a rien compris à la méthode de Jésus et au principe de critique en vertu duquel il opère et accomplit son œuvre réformatrice.

C'est sa conscience religieuse, avons-nous dit, qui, par une affinité secrète, par une inspiration infaillible, s'attache à la substance morale, à l'élément purement religieux de la Loi et des Prophètes, le dégage, en fait le germe d'une religion nouvelle, du culte en esprit et en vérité, laissant tomber tout le reste comme feuilles desséchées et mortes. Or, l'effort de Jésus, dans l'éduca-

(1) Matth. IX, 13 ; XII, 3-5 ; XIX, 3-9.

tion de ses disciples, est de créer en eux une conscience religieuse et morale identique à la sienne, et de la mettre par conséquent en mesure de faire la même œuvre critique, de poursuivre la même séparation dans l'Ancien Testament entre ce qui est éternel et ce qui est périssable. Jésus n'a pas achevé didactiquement cette réforme. Il en a posé le principe, qu'il a appliqué à quelques cas particuliers, comme le sabbat, le jeûne, les aliments, à titre d'exemples, non pour arrêter la réforme, mais pour l'introduire, en montrer l'esprit et lui ouvrir la voie.

Aussi n'abroge-t-il rien d'autorité ; il justifie devant la conscience des plus petits de ses disciples les abrogations qu'il prononce ; il veut qu'ils comprennent ce qu'il fait, et, pour cette raison, il met toujours en lumière le principe général qui l'inspire. Or, ce principe est tiré, non pas du ciel ou d'une autorité surnaturelle quelconque, mais des profondeurs mêmes de la conscience humaine, en sorte qu'une fois proclamé, celle-ci le reconnaît comme sien et ne peut plus l'oublier.

Les exemples de cette manière de procéder se présentent en foule. Un jour, les Pharisiens sont scandalisés de voir Jésus frayer et manger avec les publicains et les gens de réputation mauvaise ; et Jésus de répondre : la miséricorde vaut mieux que le sacrifice ; apprenez bien cela et vous comprendrez alors pourquoi le médecin va aux malades et non à ceux qui se portent bien (1). A propos de l'obligation du jeûne qu'il laisse tomber, il dira avec la sagesse de l'expérience populaire qu'il ne faut pas coudre un morceau de drap neuf (l'Evangile) à un vieil habit (la vieille religion des pratiques extérieures). Les discussions sur le sabbat aboutissent à ces

(1) Matth. IX, 10-13 ; Luc V, 29-32.

deux thèses générales : « le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat », et encore : « il est permis, donc obligatoire, de faire du bien le jour du sabbat, comme tous les autres jours ». Il faut relire sa condamnation du *korban* pharisaïque qui dispensait un fils de ses devoirs à l'égard de son père ou de sa mère, sous le prétexte qu'il avait offert à Dieu, c'est-à-dire au temple, l'équivalent de ce qu'il aurait dû leur donner. Quant aux aliments purs ou impurs et aux souillures légales, quel renversement radical de la dévotion juive dans cette seule réflexion que ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille *moralement*, mais ce qui sort de son cœur (1) ! Qu'est-ce autre chose que le verdict de la conscience sur une forme de religion qu'elle a dépassée ? Il est donc bien évident que Jésus libère la conscience de ses disciples autant que la sienne propre. L'apôtre Paul restera fidèle à son esprit en faisant jaillir la différence et la contradiction radicales de la Loi et de l'Evangile. Le Christ n'apporte pas de nouveaux mystères, de nouveaux préceptes : il crée un nouvel état d'âme. Sa révélation ne se superpose pas, comme la loi de Moïse, à la conscience ; elle s'accomplit dans la conscience même : c'est la conscience à un degré supérieur de clarté et d'énergie.

L'Eglise devra, bon gré mal gré, marcher dans la voie qu'il a ouverte et rompre avec la lettre de l'Ancien Testament, sous peine d'être infidèle à l'esprit du Nouveau. En vain, pour voiler cette rupture et conserver l'autorité intacte de la lettre vieillie, aura-t-elle recours à l'allégorie, au type, à toutes les subtilités de la scolastique. Ceux qui

(1) Matth. XII, 1-12 ; Marc II, 27 ; III, 2-4 ; Luc VI, 9 ; Marc VII, 9-13 ; Matth. XV, 10-20.

usent encore de ces expédients et croient respecter l'infaillibilité de l'Ecriture ne font que se duper eux-mêmes. Qu'est-ce, en effet, que la nécessité ressentie d'allégoriser un texte, sinon l'aveu tacite que ce texte, en son sens historique et réel, est devenu étranger ou hostile à la conscience chrétienne ?

III

LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST, SON AUTORITÉ

La révélation de l'Ancien Testament n'étant que préparatoire, nous comprenons, dira-t-on, qu'elle n'ait pas pour les chrétiens une autorité absolue ; mais une autorité de ce genre ne reviendra-t-elle pas logiquement à la révélation que Jésus-Christ apporte lui-même et qu'il déclare définitive et parfaite ? A moins toutefois que cette révélation ne soit de telle nature qu'elle exclue pour elle-même, comme elle abroge pour les autres, toute autorité extérieure.

Il est certain que Jésus subjugue les âmes souverainement. Dès que, d'une manière ou d'une autre, par une parole ou par une guérison, elles avaient entrevu le trésor de vie qu'il portait en lui, les plus simples comme les plus savantes, Nicodème le docteur ou la Cananéenne, s'attachaient à lui par un lien de confiance et d'amour que rien ne pouvait plus rompre. Cette action de la personne de Jésus continue à s'exercer par l'intermédiaire de ses discours et surtout de sa mort sur la croix : il nous conquiert par son esprit et ensuite il devient notre Maître, le Maître librement élu de nos âmes. C'est le premier sens, le sens religieux et moral du mot κύριος, Seigneur. De quelle

nature est cette autorité souveraine? En quel sens la personne du Christ est-elle l'objet de la foi et de l'amour des chrétiens?

Cette autorité personnelle du Christ ne coïncide pas le moins du monde, ni ne peut s'identifier avec celle de ses discours considérés abstraitement comme l'expression d'une doctrine, encore moins avec la forme traditionnelle, historique, dans laquelle ils se sont conservés. Cette autorité n'est donc pas celle d'une lettre quelconque; elle naît du rayonnement au dehors de la conscience intérieure de Jésus : c'est le rayonnement de la sainteté, de l'amour, de la présence de Dieu en elle. La puissance mystérieuse qui, dans la conscience de Jésus et par sa parole, subjugue notre âme et l'attache à lui, c'est l'autorité même de Dieu, c'est l'esprit de vérité, d'amour et de sainteté. En ce sens, il faut dire que cette autorité, du moment qu'elle se révèle à nous, est ressentie par nous comme souveraine et absolue. Cette conscience de Jésus renferme et réalise pour nous le lien spirituel et moral, l'union absolue entre l'âme humaine et Dieu, en sorte que, lorsque cette conscience devient la nôtre, nous nous sentons dans la religion parfaite, dans le rapport normal et éternel avec Dieu. Voilà pourquoi, nous ne pouvons nous séparer de cette conscience du Christ qui fait le fond et la dignité religieuse de sa personne. Être chrétien, en dernière analyse et pour descendre jusqu'à la première racine du christianisme, ce n'est pas recevoir une notion de Dieu ou même une doctrine abstraite de son amour paternel, c'est revivre intérieurement la vie intérieure, la vie spirituelle du Christ, et, par l'union de notre cœur au sien, *sentir* en nous la présence d'un Père et la réalité de notre rapport filial avec lui, tout comme le Christ sentait cette présence et ce rapport en lui. Il ne

s'agit pas d'une instruction nouvelle; il s'agit d'une transformation de conscience. Le Christ est bien plus qu'une autorité suprême dans le christianisme : il est le christianisme lui-même.

Le dernier et véritable objet de la foi en Jésus-Christ, n'est donc pas l'homme Jésus, mais la révélation du Père qui est en lui. La *Jésulâtrie*, c'est-à-dire le culte séparé de l'homme Jésus, est, dans le christianisme, une idolâtrie positive, tout comme l'adoration de la Vierge et des saints. Elle répugne aussi bien à la piété protestante, en sa tendance instinctive et profonde, qu'à l'Evangile primitif. Jésus n'a jamais demandé l'adoration pour lui-même (1).

Pour conserver à l'autorité du Christ toute sa plénitude, il importe donc de ne pas en déplacer le siège ou le centre véritable. Elle est souveraine et absolue, comme celle de Dieu même, dans le domaine de l'expérience religieuse qu'elle nous fait faire en s'exerçant sur nous. Cette expérience est triple : c'est l'expérience de notre délivrance du mal, de notre union filiale avec le Père, de notre entrée dans la vie éternelle. Tout cela était dans la conscience du Christ et, par notre communion d'esprit avec lui, passe dans la nôtre comme une réalité actuelle et vivante. Mais étendre l'autorité du Christ, hors de ce domaine, à des choses qui n'en relèvent point et qui sont d'un autre ordre, à cet ensemble de notions traditionnelles et générales dans lesquelles son esprit a été élevé et qu'il a partagées

(1) Cela est surtout vrai de l'ancienne piété huguenote. Le dualisme inconcilié de la christologie réformée n'a pas d'autre explication. Les Réformés n'adorent pas en Jésus-Christ le fils de Marie, mais le fils de Dieu, non l'homme, mais le *Logos* éternel incarné en lui, autre nom de la révélation du Père dans la conscience humaine de Jésus.

avec tous ses contemporains, notions cosmographiques, historiques ou littéraires, démonologie, possession, espérances apocalyptiques, c'est dénaturer l'Evangile, c'est le mettre en conflit avec la critique et la science ; c'est prêter à Jésus des intentions et des prétentions qu'il n'a jamais élevées ; c'est, en un mot, ruiner son autorité sous prétexte de la vouloir indiscutable. Le contenu religieux et moral de sa conscience se reconnait à ceci qu'il est parfaitement assimilable par la nôtre. L'autorité du Christ existe pour nous au degré même où s'est faite en nous cette assimilation. Et c'est ainsi qu'elle devient, d'historique qu'elle est d'abord, intérieure, spirituelle et morale, s'exerçant sur notre conscience dans le mode et sous la forme d'un idéal qui, tout ensemble, nous oblige impérieusement et nous attire invinciblement.

Jésus a donc répudié, pour lui-même comme pour ses disciples, l'autorité extérieure, qui, d'ailleurs, par la voie de la tradition et de la hiérarchie juive, le condamnait. Cette notion d'autorité extérieure infaillible, qui était le fondement du système religieux des Scribes et des Pharisiens, n'existe pas pour lui. Au fond, son Evangile ne la comportait pas. Dès qu'il ne s'agit plus d'imposer une croyance ou une pratique comme nécessaire au salut, mais de ramener ce dernier à un acte moral de confiance, de repentir, de consécration à Dieu, à quoi bon l'autorité d'un oracle ? Il nous faut une autorité d'une autre espèce : l'autorité de la sainteté et de l'amour. C'est là l'autorité dont Jésus a été revêtu et dont il veut que soient revêtus ses disciples. Ce n'est plus l'autorité de la lettre ; c'est l'autorité de l'Esprit. Paul ne voulait pas dire autre chose quand, opposant les deux Alliances et le genre d'autorité qui s'exerce en chacune d'elles, il écrivait :

« Le Seigneur, c'est l'Esprit. Où est l'Esprit du Seigneur est la liberté. » (1)

IV

LA NATURE DE L'ÉVANGILE

On ne nie pas que la religion personnelle du Christ était toute d'inspiration, sans joug extérieur; mais on ajoute que cette religion ne saurait être celle des hommes pécheurs. L'état de péché où ils sont tombés rend pour eux indispensable la tutelle d'une institution ou d'un code d'origine divine. Que ce raisonnement au fond est étrange! Je ne nie pas que les autorités extérieures, qui dans les religions anciennes ont pesé sur la conscience de l'homme, n'aient leur cause première dans l'état de péché. Mais qu'est l'Evangile et que fait-il, sinon amener l'effacement du péché et la rédemption du pécheur? Comment donc, faisant disparaître la cause des autorités antérieures, pourrait-il leur faire une place dans son sein et les sanctionner? Reconnaissez donc plutôt que l'Evangile est, en soi, la fin de toutes les servitudes, aussi bien des servitudes légales ou sacerdotales que de celle du péché. La fin de l'une fait tomber toutes les autres, nécessairement. C'est ce que l'apôtre Paul encore explique admirablement par cette image de la prison où les hommes pécheurs sont tous enfermés et du geôlier qui les garde. Les fonctions du geôlier cessent quand la prison est ouverte.

Prévenons encore un malentendu et ne tirons pas de là, avec certains mystiques anarchistes (2), que toute orga-

(1) 2 Cor. III, 17. Bengel : *Conversio fit ad Dominum ut Spiritum.* — L'autorité du Seigneur est celle de l'Esprit même.

(2) Tolstoï, par exemple.

nisation et toute hiérarchie sociale sont abolies. Ce qui est incompatible avec la nature de l'Evangile du Christ, ce n'est pas l'existence d'institutions humaines, possédant une valeur relative, justifiée et limitée par les services mêmes qu'elles rendent, comme l'autorité du père de famille ou des instituteurs de tous les degrés qui élèvent les enfants, comme celle des apôtres et des évangélistes qui prêchent la parole du Christ, ou les autorités ecclésiastiques et civiles régulièrement constituées en vue du maintien de l'ordre dans l'Eglise ou dans l'Etat. Toute cette organisation est fondée sur le devoir qui s'impose aux forts de venir en aide aux faibles. Mais ce sont là des forces purement auxiliaires. Elles deviennent contraires à l'Evangile quand ces autorités humaines se revêtent d'attributs divins, se substituent par cela même à l'autorité de Dieu et se posent en *médiatrices* obligatoires entre Dieu et l'âme humaine, soit, par exemple, une institution sacerdotale se faisant divine, soit une lettre humaine se donnant comme parole objective de Dieu. Ces espèces de médiation se changent réellement en obstacles et en barrières qui interrompent la communion directe entre le Père et son enfant. Que sont des institutions humaines, Eglise ou livre, ainsi divinisées, sinon des idoles? (1)

Le caractère propre de l'Evangile du Christ, ce qui en lui marque une époque nouvelle dans le développement religieux et moral de l'humanité, c'est qu'il a fait, de ce qui était jadis l'essentiel et le principal — sacerdoce, rite et loi extérieure — une chose accessoire, subordonnée et changeante, et au contraire, de ce qui était autrefois chose dérivée et subordonnée — piété de cœur et rapport avec Dieu — la chose capitale et première, l'essence même

(1) I Cor. III, 21-23.

de la religion. Le monde religieux s'est trouvé ainsi renversé ; tous les rapports en ont été intervertis, parce que le centre de gravité en a été déplacé. Il n'y a pas eu dans l'histoire humaine de révolution ni de transformation plus profondes.

Ce rapport avec Dieu, cette piété devenue le principe même de la religion, le Christ l'a trouvée déterminée d'une façon toute nouvelle dans sa conscience. Le lien de cette conscience à Dieu n'avait plus rien d'extérieur. Tout intérieur et moral, il était créé par un sentiment profond d'unité et d'amour, pareil à celui qui lie le père et l'enfant. Le Dieu qui est au ciel se révélait dans le cœur de Jésus comme son Père ; Jésus se sentait vivre en Dieu comme fils. Or, que le Christ ait voulu créer ce même rapport filial entre ses disciples et Dieu, que ce soit la marque distinctive et le contenu essentiel de la piété qu'il s'efforçait de leur inspirer, on en trouve la preuve dans presque chacune de ses paroles.

C'est une erreur de penser que Jésus ait apporté une nouvelle doctrine sur Dieu, sur son essence, ses attributs, sur la vie intra-divine. Sa notion de Dieu est celle de l'Ancien Testament. Même l'idée que Dieu est un père n'est pas nouvelle. La chose nouvelle, ici, c'est l'attitude intérieure. Dans la conscience du Christ, le Dieu de Moïse et des Prophètes se révèle dans un rapport nouveau avec la conscience humaine. Ce rapport nouveau qu'exprime le mot Père, c'est le principe et l'essence de la révélation évangélique, qu'il vaudrait mieux appeler une création. Voilà pourquoi dans la bouche de Jésus, ce mot de Père, déjà connu, devient le nom propre de Dieu. Jésus n'invoque jamais Dieu autrement qu'en lui disant : « Père, mon Père » (1). Mais, dans ce com-

(1) Marc XIV, 36 ; Matth. X, 32 ; XI, 27 ; XVIII, 19 et 35, etc.

merce intime et familier, il n'y a pas l'ombre d'un monopole métaphysique ou d'un égotisme religieux exclusif. En se révélant comme Père à Jésus, il se révèle comme tel à l'homme en général. L'amour du Père s'adresse à tous ses enfants, sans aucune exception, et s'il y a quelque préférence, c'est en faveur des plus petits, des plus pauvres, des plus déchus et des plus orphelins (1). L'amour paternel devient ainsi le caractère souverain des rapports de Dieu avec les hommes. Aussi le Christ apprend-il à ses disciples à prier comme lui, à se mettre avec Dieu dans le même rapport filial, à lui dire « Notre Père ». En parlant de Dieu à ses disciples, il dira encore plus souvent « votre Père » ou « notre Père » que « mon Père ». Ils doivent devenir, eux aussi, des « fils du Père ». Et ils le deviendront en apprenant à aimer comme lui, sans condition ni réserve (2). Pour l'apôtre Paul, l'invocation distinctive et spécifique du chrétien, c'est « Abba! Père! », qui était celle du Christ (3). Bref, la révélation parfaite est dans cette perfection de la piété. Nous sommes chrétiens dans la mesure où se reproduit en nous la piété personnelle de Jésus, le sentiment de cette filialité divine.

Dans ce genre de piété, y a-t-il encore place pour l'obligation de se soumettre sans condition aux injonctions d'une autorité extérieure quelconque ?

Quel guide, quel soutien, quelle force Jésus donne-t-il donc à ses disciples ? C'est l'Esprit de son Père qui habite en lui et qui habitera en eux. Il l'a promis sans exception aucune à tous ceux qui le demandent au Père. C'est l'Esprit du Père, et par conséquent un esprit d'amour, de

(1) Matth. V, 45-48 ; VI, 1-8 ; X, 29 ; XXIII, 9 ; Marc XI, 25, etc.
(2) Matth. V, 9 et 45.
(3) Rom. VIII, 14-17 ; Gal. IV, 1-7 ; IV, 21-V, 1 ; Jean VIII, 35, etc.

sainteté, de renoncement à soi, de dévouement aux autres. Il doit être l'âme de leur âme, le principe de leur conduite, leur conseiller et leur guide dans leur route à travers un monde ennemi. Dans les occasions solennelles, il leur suggérera ce qu'ils doivent dire. C'est le meilleur don que le Père puisse faire à ses enfants, un pain meilleur que celui que nous donnons aux nôtres. C'est le lien intérieur et permanent qui unit les enfants au Père et les enfants entre eux pour former une famille éternelle (1).

Jésus-Christ leur a promis le secours et les directions de l'Esprit de Dieu, dans toutes les circonstances, pour tous leurs besoins, et pour tout ce qu'ils auraient à faire ou à souffrir, et nullement pour constituer un nouveau code scripturaire dont les chrétiens devraient ensuite être à jamais les esclaves. D'où vient donc que l'Eglise s'est défiée de cette promesse du Maître et s'est hâtée de relever ce qu'il avait détruit, je veux dire l'autorité absolue d'une lettre prétendue divine?

L'Eglise a été incrédule et elle l'est encore en ce qui regarde la doctrine du Saint-Esprit. Elle a limité l'inspiration aux évêques, à la hiérarchie, au pape, ou bien aux auteurs dont les écrits ont été recueillis sous la couverture du Nouveau Testament; elle l'a refusée aux simples chrétiens; et, pour eux, elle a créé une tutelle nouvelle, les destituant du même coup de la liberté que le Christ avait conquise pour tous les fils du Père.

Le dogme qui a fait du Saint-Esprit une entité métaphysique en a paralysé et tué l'action dynamique dans la vie chrétienne. Il représentait, dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, le principe divin dans l'âme humaine, l'action immanente du Dieu vivant. Elevé dans l'empyrée

(1) Luc XI, 13 et Matth. VII, 7-11; Matth. X, 20; Luc XXIV, 49; Jean XIV, 26; XV, 26, etc.

trinitaire, il est devenu transcendant, non moins séparé du monde que les deux autres personnes divines, et, dès lors, il a eu besoin d'un organe médiateur, pour se révéler et agir ; il s'est incarné et par suite localisé, soit dans la hiérarchie catholique, soit dans le code des Ecritures. Rien n'est plus éloigné de la pensée et de la promesse de Jésus.

En même temps, on se défiait des chrétiens qui disaient être conduits directement par l'Esprit. Il y avait là un mysticisme inquiétant. L'Esprit n'avait la permission d'agir et de se manifester que dans les formes légales et officielles. Devenu une force transcendante, il apparaissait comme un principe indéterminé. Ceux qui l'invoquaient pour couvrir leur fanatisme, ou bien étaient victimes d'une illusion, ou bien l'identifiaient avec leur propre fantaisie. La doctrine évangélique est tout autre. L'Esprit que Jésus promet aux siens est la puissance la plus historiquement déterminée qui puisse être. C'est l'Esprit du Père qui était en lui et qui se manifestait comme un esprit de vérité, de sincérité morale, de justice parfaite et d'amour sans réserve pour le prochain. A deux de ses disciples qui voulaient faire descendre le feu du ciel sur un village mal disposé à recevoir leur Maître, Jésus déclare qu'ils ne savent pas quel esprit les anime. Aux Pharisiens qui confondent son esprit avec celui de Béelzébul, il parle d'un péché irrémissible contre le Saint-Esprit. Le quatrième évangile, exprimant l'idée, sinon les paroles de son enseignement, déclare que l'Esprit que recevront les disciples de Jésus sera son Esprit, soit un autre lui-même, c'est-à-dire l'inspiration de toutes ses paroles et de toute sa vie. Par cet Esprit, le Christ reste à jamais présent parmi les siens (1).

(1) Jean XIV, 16-20 ; XV, 26 ; XVI, 13-15.

Tout illuminé qui prétend parler au nom du Saint-Esprit peut juger du caractère chrétien de son inspiration par la conformité de cette inspiration avec celle du Christ. Les vrais enfants du Père sont ceux qui sont conduits par l'Esprit même de celui en qui le Père s'est révélé. Ainsi il n'est rien de plus spécifiquement déterminé que ce qui s'appelle l'Esprit de Dieu, manifesté en Jésus-Christ. Loin de séparer du Christ ceux qui en sont véritablement pénétrés et animés pour les livrer à toutes les chimères, c'est cet Esprit qui nous attache éternellement au Christ, qui le fait revivre en chaque chrétien, l'arrache à la contingence et aux formes imparfaites de l'histoire et le rend éternellement présent dans la conscience.

L'Esprit du Christ nous fait reconnaître et nous impose les paroles du Christ comme l'expression de la vérité religieuse et morale, et ses paroles, à leur tour, nous servent à distinguer la véritable inspiration du Christ, dans la suite et le mélange de toutes les manifestations religieuses qui se réclament de son nom. Ce n'est point un cercle vicieux; c'est le cercle de vie dans lequel naît et se développe la conscience.

Le Christ n'a pas été seulement le prophète, il reste encore aujourd'hui l'initiateur et le maître de la religion de l'Esprit.

CHAPITRE III

LE NOUVEAU TESTAMENT CHARTE DE LA RELIGION DE L'ESPRIT

I

ACCOMPLISSEMENT DE LA PROMESSE MESSIANIQUE

Dans la plus belle page de son livre, Jérémie avait ainsi prophétisé : « Parole de l'Eternel : le temps va venir où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle, non plus une alliance semblable à celle que je fis avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir de la terre d'Egypte, alliance qu'ils ont rompue bien que je fusse leur maître, dit l'Eternel. Mais voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël après ces jours-là, dit l'Eternel : je mettrai ma loi au dedans d'eux ; je l'écrirai dans leur cœur ; et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple (1). » Il serait impossible de mieux caractériser l'alliance nouvelle conclue

(1) Jérémie XXXI, 31-33.

pour jamais entre Dieu et l'homme dans la conscience même de Jésus-Christ. La loi divine transportée des tables de pierre du Sinaï sur les tables du cœur, mise en rapport organique avec la conscience humaine, s'incorporant à elle de façon à ne plus faire qu'une seule et même chose avec elle ; l'antique hétéronomie devenant autonomie ; l'idéal moral cessant d'être un commandement désespérant et plein de menace ; la sainteté de Jahveh reparaissant plus auguste sous la forme de l'amour du Père céleste ; la foi ou la confiance de l'enfant devenant une lumière intérieure, une force intime qui, du dedans au dehors, renouvelle l'âme, exalte ses énergies et sanctifie la vie tout entière : voilà l'Evangile nouveau, la religion de l'Esprit.

C'est avec ce caractère et sous cet aspect que, d'un bout à l'autre du Nouveau Testament, nous apparaît le christianisme apostolique (1). La vie chrétienne y est représentée, non plus comme obéissance et soumission à une autorité extérieure, mais comme le fruit d'une inspiration, comme la création même de l'Esprit de Dieu ou du Christ répandu dans le cœur des croyants (2). Ceux-ci ont désormais en eux-mêmes le moteur et la règle de leur vie et de leur pensée.

Il ne faut se laisser ni déconcerter ni troubler par les formes bizarres et quelquefois morbides que revêt l'inspiration chrétienne en ce premier âge d'enthousiasme et de ferveur. Ignorants et destitués de sens critique, les premiers chrétiens prisaient souvent d'autant plus ces manifestations de l'Esprit qu'elles étaient plus étranges.

(1) L'expression même de « Nouveau Testament, nouvelle alliance », καινὴ διαθήκη, est prise du passage de Jérémie, que Paul vise plus spécialement 2 Cor. III, 6.

(2) Jean III, 5-8 ; Rom. VIII, 14, etc.

Mais entre ces dons ou charismes, l'apôtre Paul plaçait déjà celui qu'il appelait le don d'apprécier la valeur des inspirations particulières, et tout en recommandant aux chrétiens de Thessalonique de ne pas « éteindre l'Esprit », il ne laissait pas que de faire une critique judicieuse et profonde des charismes qui séduisaient le plus ou flattaient le mieux le goût de la foule ; il établissait une hiérarchie sévère entre toutes ces manifestations souvent tumultueuses, depuis la glossolalie, qu'il mettait au dernier rang, jusqu'à la prédication, à la foi, à l'espérance et jusqu'au don divin qu'il plaçait au-dessus de tous les autres, l'amour désintéressé, patient, dévoué, sans lequel tout le reste n'est rien. C'est toujours à l'imitation normale du Christ que l'inspiration se ramène comme à son principe originel et régulateur. Ceux qui ne sont pas animés de l'esprit du Christ ne sont pas à lui (1).

Ainsi, le Nouveau Testament atteste l'universalité du don de l'Esprit et en maintient à jamais le privilège à tous les chrétiens sans exception. C'est pour cela qu'il est devenu l'inaliénable garantie de la spiritualité de l'Evangile et mérite le nom que nous lui donnons de charte de la religion de l'Esprit. Il vaut la peine de mettre ceci en pleine évidence.

Le livre des Actes des Apôtres nous raconte le premier accomplissement de la promesse messianique. Dans l'effusion de l'Esprit sur toute la première communauté des disciples assemblés à Jérusalem le jour de la Pentecôte, Luc a vu et signale la marque distinctive des temps nouveaux. Sans doute, le souvenir de cet événement s'est

(1) 1 Cor. XII, 10 : διάκρισις πνευμάτων. 1 Thess. V, 19-20 : τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, πάντα δὲ δοκιμάζετε. Rom. VIII, 9 ; 1 Cor. XII, XIII, XIV ; comp. 1 Jean IV, 1.

déformé dans la tradition un peu tardive que l'auteur des Actes a recueillie. C'est une lourde méprise, en effet, que d'avoir changé le phénomène psychique et mystique de la glossolalie (flux de paroles incohérentes et souvent inintelligibles), que Paul a si bien décrit et jugé dans sa première lettre aux Corinthiens, en un prétendu don miraculeux de parler des langues étrangères et nationales. Aussi bien, la réalité historique transparaît-elle à travers la brume de la légende. Le seul fait que les habitants de Jérusalem, témoins de l'effervescence extraordinaire des disciples, les prennent pour des gens ivres, prouve que le phénomène était de même nature que celui qui se produisait, vingt ans plus tard, à Corinthe, où les « glossolales » étaient considérés comme fous. Quoi qu'il en soit, le sens du récit de Luc n'est pas douteux. C'est l'accomplissement d'un miracle messianique, le miracle de l'inspiration dont cette première assemblée de chrétiens, à un moment donné, fut saisie tout entière.

Tel est le sens du discours de Pierre. Il commence par repousser l'accusation d'ivresse par cette remarque que l'on était encore aux premières heures de la journée. Mais il aurait pu tout aussi bien l'accepter dans un sens favorable et s'en servir comme d'une image parlante. Oui, ces gens étaient ivres d'enthousiasme, de foi, d'espérance, de joie. Le vin doux de la récente vendange leur était tout d'un coup monté du cœur au cerveau. Ils avaient perdu, avec leur timidité de paysans, l'équilibre momentané de leurs facultés mentales ; ils étaient devenus des prophètes, des *nabis,* au sens ancien du mot. Chacun, suivant ses moyens et le rapport de la violence de ses sentiments au plus ou moins de force de son organisme, par des gestes et par des cris, avec des chants ou des citations entrecoupées de l'Ecriture, peut-être des danses

et des attitudes variées, exprimait et célébrait comme il pouvait les *choses merveilleuses* de Dieu.

Pierre explique le prodige en rappelant la prophétie messianique de Joël : « Dans les derniers jours, dit Dieu, il arrivera que je répandrai mon Esprit sur toute chair... sur mes serviteurs et sur mes servantes, et ils prophétiseront... » Ainsi la différence est très marquée entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, entre l'âge de la Loi et celui du Messie. La venue de ce dernier s'annonce par une effusion générale de l'Esprit. Le peuple nouveau sera un peuple de prophètes. Ce qui était le privilège de quelques-uns devient l'apanage de tous. C'est l'inspiration universelle des chrétiens (1).

Un autre passage du livre des Actes montre mieux encore que l'on ne devenait chrétien véritable et complet que par cette expérience du don de l'Esprit. Il y avait à Ephèse certains disciples qui n'avaient jamais entendu parler d'un tel don, ni même de l'Esprit; ils n'avaient reçu que le baptême de Jean. Paul les baptise au nom du Seigneur Jésus, et aussitôt l'Esprit vient sur eux avec tous les signes extraordinaires de sa présence (2).

Un troisième récit de cette première période de l'histoire de l'Eglise chrétienne n'est pas moins parlant. Philippe a évangélisé la Samarie avec un succès extraordinaire. Hommes et femmes s'étaient fait baptiser par lui. Mais, dit le narrateur, le Saint-Esprit n'était pas encore descendu sur eux. A Jérusalem, les apôtres ne considèrent pas cette conversion, même accompagnée du baptême d'eau au nom de Jésus, comme complète. Ils dépêchent, pour l'achever, Pierre et Jean, qui prient pour

(1) Act. II, 1-20.
(2) Ibid. XIX, 1-7.

ces néophytes, leur imposent les mains, et alors ceux-ci reçoivent l'Esprit (1).

Pour le pieux centurion Corneille, c'est le contraire qui se produit. Pendant le discours de Pierre, et sous l'action de sa parole, l'Esprit tombe sur tous ses auditeurs, qui se mettent à parler en langues et à glorifier Dieu comme les premiers disciples au jour de la Pentecôte. Et Pierre de s'écrier aussitôt : « Qui pourrait empêcher de baptiser d'eau ceux qui ont déjà reçu le Saint-Esprit comme nous-mêmes ? » (2)

N'est-ce pas le lieu de rappeler l'opposition que Jean-Baptiste lui-même établissait entre son baptême et le baptême messianique de l'ère nouvelle : pour moi, je vous baptise d'eau... mais un autre vient plus fort que moi ; il vous baptisera *d'esprit et de feu* (3) ? L'Esprit symbolisé par le feu, voilà la puissance qui va renouveler les cœurs.

L'Eglise et la théologie sont singulièrement déchues de cette hauteur. Ayant réduit l'inspiration à la théorie de l'infaillibilité intellectuelle, elles l'ont séparée de la vie chrétienne et ont oublié que le don de l'Esprit qui régénère et qui éclaire est lié organiquement à la foi vivante de tous les chrétiens. Ainsi s'est creusé un abîme entre les apôtres, considérés comme armés d'un privilège exceptionnel et absolu, et le reste des croyants, destitués de ce que Jésus et ses disciples avaient signalé comme le caractère de l'alliance nouvelle, renvoyés par cela même, comme dans l'ancienne, sous le joug de l'autorité. Au commencement, tous les croyants se sentaient inspirés. C'était le signe de leur émancipation et la garantie de leur liberté

(1) Actes VIII, 12-17.
(2) Ibid. X, 44-48.
(3) Matth. III, 11.

d'enfants de Dieu. Il faut revenir à cette religion de l'Esprit si la chrétienté ne veut pas perdre son titre de noblesse et la trace de son premier idéal.

II

LA NOTION PAULINIENNE DE L'INSPIRATION

Dans les premiers jours, l'inspiration chrétienne jaillissait tumultueuse et trouble; elle se clarifie dans les épîtres de Paul. L'apôtre en fait une théorie neuve et profonde ; il en dégage le principe essentiellement éthique et lui subordonne avec netteté et vigueur toutes les formes extérieures, extraordinaires, souvent morbides et dangereuses, qu'elle peut revêtir.

L'idée de l'Esprit est plus qu'un élément important dans la théologie de Paul ; elle est l'âme de la doctrine, le ciment intérieur qui en rend cohérentes toutes les parties, depuis l'idée de Dieu qui est Esprit, et le Christ qui est l'Esprit manifesté et agissant dans le monde, jusqu'à la régénération qui est le fruit de l'Esprit et jusqu'à la vie éternelle qui est la vie de l'Esprit (1). Disons mieux : c'est une forme supérieure de l'être, une catégorie spécifique de la pensée déterminant le point de vue d'où l'apôtre conduit toutes ses méditations et tous ses raisonnements, coordonne et développe logiquement sa conception entière du christianisme. Penser ou connaître « selon l'Esprit » (κατὰ πνεῦμα), c'est le trait dominant de sa dogmatique ; marcher « selon l'Esprit, » c'est toute sa

(1) 1 Cor. II, 10-16 ; 2 Cor. III, 6 et 17 ; Gal. III, 3-5 ; V, 22-25 ; 1 Cor XII, 1-13 ; 2 Cor. I, 22 ; V, 5 ; Rom. VIII, 2-11 ; 2 Cor. III, 17-18.

morale; et l'ensemble forme une *théologie de l'Esprit*, une σοφία πνευματική, qui est, à ses yeux, « la sagesse parfaite (1) ».

Qu'est-ce donc que l'Esprit dans la pensée de Paul? C'est pour lui une notion héréditaire; il l'a reçue de l'Ancien Testament, et s'il la développe, il lui reste strictement fidèle. L'Esprit représente pour les prophètes l'action et la force de Dieu dans le monde et dans l'âme humaine; c'est Dieu lui-même donnant la vie, se révélant, agissant, dirigeant, pénétrant toutes ses créatures; bref, si Dieu, en soi, c'est l'être divin en puissance, avant toute manifestation, l'Esprit de Dieu, c'est Dieu en acte, Dieu manifesté. Ainsi pour l'apôtre Paul, l'Esprit c'est l'énergie divine (δύναμις) qui, dans l'ordre religieux tout spécialement, est lumière et vie. Cet Esprit qui agissait par intermittence sur les prophètes s'est individualisé, en quelque manière, dans la personne du Christ, de sorte que l'apôtre a pu dire : « le Seigneur, c'est l'Esprit », et que recevoir le Christ et s'unir à lui par la foi, c'est en même temps recevoir l'Esprit comme principe immanent d'une vie nouvelle (2).

C'est avant tout sur cette liaison organique entre la foi et le don de l'Esprit qu'il convient d'insister. L'un ne va pas plus sans l'autre que la forme ne va sans substance ou la cause sans effet. On peut même dire qu'il n'y a, dans le phénomène initial de la conversion, qu'un seul et même processus psychologique, qui est, du côté de l'homme, un acte de foi, du côté de Dieu, le don de l'Esprit. « Croire au Christ », « être en Christ », « la vie de Christ en nous » et « recevoir l'Esprit », ce sont des

(1) 2 Cor. V, 16; Rom. VIII, 1-11; Gal. V, 16; 1 Cor. XII, 1-11; II. 4-13, etc.

(2) Gal. III, 2 et 5; Rom. V, 5; Gal. III, 14; Eph. I, 13.

expressions synonymes ou du moins religieusement équivalentes. Un chrétien est donc un homme qui, ayant cru à l'Evangile, a reçu par cela même l'Esprit de Christ en lui comme principe de vie, comme inspiration permanente de ses actes et de ses pensées.

Mais ce ne serait pas encore assez que de se représenter cet Esprit de Dieu venant assister l'esprit de l'homme pour suppléer aux forces qui lui manquent et lui restant juxtaposé ou associé à titre d'auxiliaire surnaturel. La pensée de Paul ne souffre pas ce dualisme psychologique et moral que le langage populaire supporte aisément. Elle est autrement profonde. Il n'y a pas simple addition des forces divines et des forces humaines dans la vie chrétienne. L'Esprit de Dieu s'identifie avec le moi humain qu'il pénètre et anime ; il s'individualise, si nous pouvons ainsi parler, dans la nouvelle personne morale qu'il crée. C'est une sorte de métamorphose et, si le mot est permis, de transsubstantiation qui s'opère dans l'être humain (1). De charnel, il devient spirituel. C'est un « homme nouveau » qui surgit de l'homme ancien par un acte créateur de l'Esprit de Dieu. De là les fortes antithèses de l'éthique paulinienne pour exprimer le passage de la vie de la chair à la vie de l'Esprit. Paul appelle les chrétiens des πνευματικοί, proprement des « inspirés ». Ils sont mus et conduits par l'Esprit de Dieu. L'Esprit de Dieu habite en eux à titre de vertu immanente dont les fruits se développent aussi organiquement que ceux de la puissance de la chair. Les dons surnaturels deviennent naturels, ou plutôt à cette hauteur de mysticisme, l'antithèse

(1) 2 Cor. III, 18 : μεταμορφούμεθα... ἀπὸ κυρίου πνεύματος. 2 Cor. V, 17 : εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα.

créée par le rationalisme scolastique s'efface et n'a plus de sens (1).

Essentiellement morale et régénératrice, cette action de l'Esprit se fait sentir sur toutes les facultés de l'âme et du corps, sur l'intelligence aussi bien que sur la volonté. Elle ouvre l'entendement comme le cœur; sa chaleur devient aussi lumière. L'Esprit révèle au croyant régénéré des choses que l'homme de la chair n'aurait jamais comprises (2). Non que cette connaissance nouvelle soit miraculeusement parfaite et entière dès le premier jour. L'apôtre, en ce qui le regarde, dit positivement le contraire. Sa connaissance religieuse reste toujours partielle et progressive (3). C'est qu'il n'y a rien dans cette action illuminatrice de l'Esprit qui ressemble au miracle de la théopneustie scolastique. Tout est organique, lié, moral avant tout. Rien de commun avec l'art de la mantique des anciens. Les grandes pensées naissent de la foi comme toutes les autres vertus, la sanctification, le zèle missionnaire, la charité. L'inspiration est dans l'essence de la foi. Tous les chrétiens y ont part; c'est un signe auquel on les reconnaît. On n'est pas chrétien sans cela. Celui qui n'a pas reçu l'Esprit du Christ n'est point

(1) 1 Cor. II, 13; III, 3; Rom. VII, 12-15; Rom. VI, 6; Eph. IV, 23 et 24, Col. III, 9, etc.

(2) 1 Cor. II, 9 et 10; comp. Matth. XIII, 11.

(3) 1 Cor. XIII, 9-12 : ἐκ μέρους γινώσκομεν; Phil. III, 15. Etudier surtout 1 Cor. VII, 40. Donnant sou avis sans l'imposer (ἐμὴν γνώμην), Paul dit : « Moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu », non à l'exclusion de la communauté, mais en co-participation avec elle. Les chrétiens de Thessalonique ont aussi l'Esprit de Dieu et c'est pour cela que l'apôtre leur recommande d'examiner toutes choses, même celles qu'il leur écrit, et de retenir ce qui est bon. 1 Thess. V, 21.

à lui. Personne ne confesse la Seigneurie de Jésus, si ce n'est par le Saint-Esprit (1).

Cet état d'inspiration, privilège commun et permanent, ce transfert du principe et du moteur de la vie religieuse, du domaine extérieur des institutions dans celui de la conscience, est le point vif de l'antithèse paulinienne entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, entre la religion de la Lettre et la religion de l'Esprit. La première ne faisait que des esclaves tremblants ; la seconde fait des hommes majeurs, des hommes libres et des « fils de Dieu » (2).

Paul explique avec une complaisance particulière le principe et le caractère de cet affranchissement. Où est l'Esprit du Christ, là est la liberté. L'homme de l'Esprit (πνευματικός) a, dans cet Esprit qui habite en lui, une norme supérieure à tout. Il juge tout et n'est jugé par rien ni par personne. Agar, l'esclave, symbole de la loi mosaïque, enfantait pour la servitude ; Sarah, l'épouse, image de la dispensation évangélique, enfante pour la liberté. « Tenez donc ferme à cette liberté que le Christ vous a acquise, et ne vous laissez remettre sous aucun joug » (3).

Mais cet Esprit de Dieu ou du Christ, qui est un principe de liberté intérieure, n'est pas un principe purement formel et vide. Il n'est pas seulement liberté, il est amour et sainteté. Il sanctifie la volonté et la détermine à se sacrifier, à se dévouer sans réserve et sans calcul

(1) 1 Cor. XII, 4-11 ; Rom. VIII, 9-14; 1 Cor. XII, 3, etc. Le passage de la religion ancienne à la nouvelle, c'est le passage de la loi et de la chair à la foi et à l'esprit. Gal. III, 1-5.

(2) Rom. VII, 6 : παλαιότητι γράμματος — καινότητι πνεύματος. 2 Cor. III, 6-17 : διακονία γράμματος — διακονία πνεύματος. Rom. VIII, 13-16; Gal. IV, 1-5.

(3) 1 Cor. II, 14 et 15 ; Gal. IV, 21 — V, 1.

u bien du prochain. Il fait ainsi accomplir la justice substantielle de la loi morale; car l'amour seul réalise la loi, toute la loi étant résumée dans ce seul précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », en sorte que l'abolition de l'ordre ancien est en réalité l'accomplissement de l'intention divine qui l'avait fait établir (1).

III

LA DOCTRINE JOHANNIQUE DE L'INSPIRATION

Venue cinquante ans plus tard, la conception johannique de l'inspiration est encore plus débarrassée des formes accidentelles, miraculeuses et malsaines ; mais elle a le même principe et va au même but : l'autonomie de la conscience chrétienne.

Paul disait : « Le Seigneur, c'est l'Esprit ». Jean dit : « Le Seigneur, c'est le Verbe fait chair » (2). Les deux formules proviennent de deux cercles d'idées tout à fait différents ; mais elles sont religieusement équivalentes. La révélation ou la communication de Dieu par le Verbe est au fond identique à la révélation ou à la communication par l'Esprit. Le Verbe est vie et lumière; il entre dans le monde comme principe de lumière et de vie. Incarné en Jésus, il est venu chez les siens qui ne l'ont pas reçu, mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le droit et la faculté de devenir « enfants de Dieu », parce qu'ils sont nés de Dieu (3).

De même que l'Esprit exprime le fond divin, universel et éternel de la personne historique de Jésus, de

(1) Gal. V, 13; VI, 10; Rom. III, 31.
(2) Jean I, 14.
(3) Jean I, 1-12.

même le Verbe incarné a pour substance la lumière et la vie. Aussi peut-il et doit-il être, tout comme l'Esprit, assimilé par les croyants, et devenir ainsi la substance morale de leur nouvelle personnalité. Le *Logos* incarné est le pain de vie; il est descendu du ciel; il s'offre pour être mangé comme la nourriture divine qui donne à l'âme la vie éternelle. Voilà pourquoi, dans le quatrième évangile, Jésus, usant du plus paradoxal des symbolismes, dit et répète avec insistance : « Ma chair est un aliment; mon sang est un breuvage; celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie en lui-même. » Tout cela est admirablement clair et au fond très simple. Le *Logos* ou Verbe de Dieu qui est en Jésus doit également devenir la nature même des croyants. Il veut demeurer de façon permanente en eux, et ils doivent demeurer en lui pour marcher dans la lumière et avoir, dès à présent, la vie éternelle. (1)

On sait avec quelle richesse d'images, plus ou moins transparentes, l'auteur du quatrième évangile développe cette thèse centrale de sa théologie. Il semblerait que cette action du Verbe ainsi entendue dût rendre superflue celle de l'Esprit. Il faut bien avouer qu'il est impossible de les différencier substantiellement l'une de l'autre. Jean a obéi à la même nécessité religieuse que l'apôtre Paul, qui ne cesse de parler concurremment de l'action du Christ en nous et de celle du Saint-Esprit, pourtant identiques. Il est assez difficile de dire quel rapport métaphysique notre auteur concevait entre le Verbe et l'Esprit; mais il est clair que l'Esprit, succédant pour le

(1) Jean VI, 32-63, tout le discours sur le pain de vie; XV, 1-7. Voyez, dans l'évangile et dans l'épître, l'emploi si fréquent du verbe μένειν, demeurer. Ev. V, 38; VI, 56; XV, 9. Epît. II, 6, 10, 14, 24, 27, 28; IV, 12, 13, 15, etc.

continuer au Verbe incarné dans le Christ historique, exprime plus spécialement l'action subjective du Verbe dans l'âme des croyants, en tant qu'elle y suscite la foi, y opère la naissance d'en haut. Elle y développe la vie nouvelle et y reste présente comme source de révélation, de consolation et de réconfort : tout ce que désigne le mot intraduisible de *Paraclet*. Le Verbe fait homme ne pouvait demeurer toujours dans ce monde. Il y apportait la lumière et la vie, et cette substance intérieure du Verbe devait rester au sein de l'humanité après que la forme historique sous laquelle elle avait apparu aurait cessé d'exister. De local et visible en sa manifestation première, le Verbe devient ainsi un principe universel, invisible, intérieur à la conscience chrétienne. Jésus mourut; mais son Esprit resta parmi les siens pour le remplacer, ou plutôt pour le rendre plus présent, plus actif, plus puissant qu'il ne l'avait jamais été aux jours de sa chair (1). Tel est le sens profond de cette parole énigmatique et presque scandaleuse qui échappe à l'évangéliste à propos de la promesse de l'Esprit faite par Jésus aux croyants : « Car l'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » (2). Le Paraclet ne pouvait venir tant que Jésus n'était pas parti. L'acte symbolique du Christ ressuscité, soufflant sur ses disciples au moment de les quitter et leur disant : « Recevez le Saint-Esprit » n'a pas d'autre sens (3).

De cette double notion du Verbe et de l'Esprit découle celle de l'inspiration libre et permanente des chrétiens. Etre chrétien, c'est être né d'en haut, c'est-à-dire né de l'Esprit; c'est, non seulement s'abreuver de l'eau vive

(1) Jean XVI, 7, 12, 14, 21; XIV, 12, etc.
(2) Jean VII, 38 et 39.
(3) Jean XX, 22.

de la parole du Christ, mais avoir en soi une source toujours jaillissante d'inspiration et de force (1) : c'est avoir l'Esprit, non point par intermittence en quelques moments plus heureux, mais l'avoir demeurant toujours dans la conscience. « Vous le connaissez, dit Jésus, parce qu'il demeure avec vous et est en vous. C'est lui désormais qui vous enseignera toutes choses, qui vous rappellera, vous expliquera tout ce que je vous ai dit. Il est l'Esprit de vérité qui vient du Père. J'aurais encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pourriez pas les comprendre. L'Esprit vous conduira dans toute la vérité » (2).

Comment faire mieux entendre que la révélation chrétienne n'est pas dans un livre clos et mis à part ; qu'elle est toujours ouverte et en mouvement ; que, l'enfermer comme celle de la loi mosaïque dans une lettre stéréotypée, c'est la méconnaître, c'est déchoir de la hauteur où le Christ a voulu élever les siens ; enfin que cette révélation suprême est, non dans une somme quelconque de doctrines formulées et codifiées une fois pour toutes, mais dans l'immanence et la continuité du principe révélateur en l'âme chrétienne, non dans un livre, mais dans l'Esprit qui fait écrire les livres et témoigne en nous de la vérité et de la valeur des livres mêmes ?

IV

L'IDÉE DU SACERDOCE UNIVERSEL

On ne retrouve pas dans les autres écrits du Nouveau

(1) Jean VII, 38.
(2) Jean XIV, XV et XVI.

Testament une conception aussi profonde de l'inspiration chrétienne; mais dans aucun ne manquent les indices qui décèlent un état de conscience tout semblable à celui que nous venons de décrire.

Ainsi l'épître de Jacques nous montre une organisation encore élémentaire des premières communautés chrétiennes; les offices religieux, le ministère de la parole, de la confession, qui deviendront plus tard le monopole d'un clergé, sont exercés à cette époque par tous les membres de l'Eglise suivant leur inspiration particulière. L'auteur se plaint de leur tendance à s'ériger en docteurs; il veut modérer leur zèle et les exhorte à être lents à parler. Ailleurs enfin, comme Paul, et dans le même sens, il appelle l'Evangile « la loi parfaite de la liberté. » (1)

La première épître de Pierre nous donne un enseignement beaucoup plus explicite et plus voisin de celui de Paul, dont elle trahit la puissante influence. Les chrétiens sont les régénérés et le Saint-Esprit repose sur eux; il les remplit de joie et d'espérance au milieu de leurs tribulations (2). Mais nous rencontrons dans ces courtes pages une idée plus intéressante encore. Non seulement les chrétiens sont les pierres vivantes de l'édifice nouveau; non seulement ils sont le temple, mais ils sont encore le sacerdoce royal (3). Le Christ les a faits, selon les termes presque identiques de l'Apocalypse, « rois et prêtres » pour Dieu son Père. A l'idée de l'inspiration universelle se joint ainsi l'idée du sacerdoce universel. Dans l'ancienne Alliance, il y avait trois classes d'hommes élevés au-dessus du peuple pour le gouverner, lui révéler les volontés de Dieu et servir d'intermédiaire

(1) Jacq. III, 1; V, 16; I, 25.
(2) 1 Pierre, I, 2 et 3; IV, 14: τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται.
(3) Ibid. II, 5-9; Apocal. I, 6; V, 10; Rom. XII, 1.

ou de médiateur obligatoire entre Dieu et lui : les rois, les prophètes et les prêtres. Dans la nouvelle Alliance, le peuple élu, la nation sainte est, tout entière et sans distinction aucune, élevée à cette triple dignité par l'Esprit, qui désormais habite en elle. Les chrétiens sont, à la fois et pour eux-mêmes, prophètes, prêtres et rois. Mais où tout le monde est roi, il est clair qu'il n'y a plus de sujets ; où chacun est prophète et prêtre pour son propre compte, il n'y a plus d'autorité extérieure pour lier, malgré elles, les consciences. La monarchie ou l'oligarchie avec leurs rangs superposés ont fait place à la démocratie religieuse, à la république des âmes fraternelles et à l'égalité foncière des citoyens du royaume de Dieu.

Le premier évangile raconte qu'au moment même où Jésus rendit l'âme, le voile du Temple fut déchiré du haut jusqu'en bas (1). Cette légende est d'un sens profond, que l'épître aux Hébreux a très bien expliqué. Le voile du Temple était un rideau qui isolait le lieu très saint et en interdisait l'entrée. La barrière a été levée et, par la mort du Christ, le saint des saints où Dieu habite a été rendu accessible à tous les croyants. Par de telles images, la conscience judéo-chrétienne exprimait au fond la même pensée que Paul de son côté rendait par des expressions plus mystiques, comme l'adoption filiale, la paix faite avec Dieu, l'abolition de la loi, la mort et la résurrection avec Christ. Toujours et partout c'est le vif sentiment que l'ancienne économie de la crainte et de la servitude est abrogée, et fait place à l'économie de la liberté, de l'amour et de la joie.

(1) Matth. XXVII, 51. Comp. Hébr. X, 19 et 20.

V

LA TRADITION DE LA RELIGION DE L'ESPRIT

Si la religion de l'autorité extérieure des institutions et des rites a eu dans l'Eglise catholique une tradition enrichie et fortifiée d'âge en âge, la religion de l'Esprit n'a pas laissé que d'avoir la sienne. Fleuve de pensée et de vie, cette seconde tradition coule, invisible et souterraine le plus souvent, sous la surface de la première, avec des jaillissements intermittents et par des brèches toujours plus larges. Il y a lutte entre les deux traditions comme entre leurs principes, et ce conflit fait l'intérêt religieux du drame de l'histoire de l'Eglise.

Dès le second siècle, il est sensible que la masse chrétienne se refroidissait intérieurement pendant qu'elle s'accroissait au dehors. A mesure que se détendaient les liens spirituels et moraux qui tout d'abord suffisaient à la maintenir unie, devaient nécessairement se renforcer d'autant les liens extérieurs, l'autorité de l'institution politique et du rite sacramentel. Peu à peu la parole de l'évêque se substituait à la parole de Dieu, la règle de foi à la foi du cœur, le sacrement au repentir et à la piété, la discipline légale à l'amour fraternel, et l'obéissance à l'inspiration. L'ordre établi devenait l'ordre divin ; ceux qui s'en isolaient, par indépendance ou par fidélité à leur idéal, devenaient de plus en plus rares ; c'étaient, ou des esprits bizarres comme l'auteur du Pasteur d'Hermas, ou des énergumènes comme les prophètes du montanisme que l'Eglise condamnait comme hérétiques. L'inspiration individuelle, le soulèvement de la conscience, voilà désormais, dans le catholicisme, la pire

des hérésies, parce qu'elle est la mère de presque to
les autres.

Ceux qui s'étonnent des formes étranges et malsai
touchant souvent de très près à l'aliénation mentale,
prit dans le cours des siècles l'inspiration chrétienne
qui les retournent contre elle pour la condamner,
preuve autant d'ignorance que d'injustice. En religi
l'isolement, le cachot et les persécutions font les f
Les dragons de Louis XIV sont la cause des proph
cévenols. Sous l'oppression d'une autorité tyranni
toutes les formes de la vie religieuse s'altèrent, les im
nations s'échauffent et les âmes se détraquent.
meilleur moyen de ramener au calme ces agités, et
faire entrer la raison dans leur inspiration personne
c'est la liberté dans la vie commune.

Tandis que l'Eglise catholique organisait son formida
système d'autorité, la religion de l'Esprit rentrait s
terre et se prolongeait dans la vie secrète des â
humbles et pieuses, et dans le travail de la pensée
quelques esprits d'élite. On l'aperçoit brûlante encore
lisant dans Eusèbe, par exemple, la lettre inspirée
chrétiens de Vienne et de Lyon aux Eglises d'Asie. O
retrouve sous une forme plus élevée et quelque
rationalisante dans l'enseignement de Clément d'Alexan
et d'Origène. Elle restera latente dans toute gra
spéculation théologique.

Les *Confessions* de saint Augustin en sont la plus b
manifestation et le fruit le plus savoureux dans l'antiqu
Il y avait chez ce grand docteur, deux hommes : le
de Monique et l'évêque orthodoxe, l'homme de l'Es
et l'homme de l'autorité. De même, dans sa doctrine,
a la théologie de l'Eglise et la théologie de la foi,
sont sortis deux courants qui traversent le moyen-

tout entier : le courant scolastique qui aboutit au triomphe du curialisme romain, et le courant mystique qui aboutit à la Réforme. L'ardente piété de saint Bernard et de Gerson, la théologie de saint Victor et de ses disciples, l'Imitation de Jésus-Christ, les prédications de Tauler, les Amis de Dieu, les Frères de la vie commune, la réforme de Pierre Valdo et l'initiative de François d'Assise sont les preuves que le fleuve divin n'a jamais tari et que, à ciel ouvert ou dans l'ombre des retraites monastiques, il n'a pas cessé d'abreuver les âmes qui avaient soif de Dieu.

Depuis le XVI[e] siècle, il coule plus plus large et libre, plus fort. Luther et Calvin l'ont fait triompher des barrières qui l'emprisonnaient. L'autorité a été vaincue par la conscience ; la piété s'est trouvée, en principe du moins, affranchie des vieilles tutelles ; elle est entrée dans la voie du siècle et s'est trouvée en contact immédiat avec la culture moderne, dont elle subit désormais l'influence, en y faisant sentir librement la sienne. C'est la religion renonçant à une existence séparée et surnaturelle, se laïcisant de plus en plus après toutes les autres activités normales de l'esprit, entrant dans le courant des choses humaines pour y agir comme un ferment intérieur qui soulève la pâte lourde, ne détruit pas la nature, mais la régénère et la sanctifie. Sous la forme massive du sacerdoce divin et du dogme intangible, elle restait pour le développement social ou individuel une chaîne ou une menace ; dégagée de ces institutions et de ces rites avec lesquels on la confondait, elle est, au contraire, un fluide pénétrant, un parfum de vie portant partout la santé et la paix. Sans doute je parle d'un idéal religieux nouveau, mais d'un idéal qui depuis le XVI[e] siècle devient de plus en plus une réalité.

La réforme de Luther, le piétisme et le rationalisme critique du XVIIe et du XVIIIe siècle, le réveil religieux du XIXe, enfin l'alliance de la vie chrétienne avec la théologie scientifique de notre temps jalonnent la route et marquent les progrès de la religion de l'Esprit.

Nous jugeons plus sûrement de son principe et de ses formes que les plus grands génies du passé. Le délire ne nous paraît plus, comme à Platon, l'expression supérieure de l'Esprit divin. Etre sujet aux visions, extases, hallucinations, entendre des voix, avoir des convulsions et parler par cris inarticulés ou avec des sons obscurs, autant de symptômes de maladies dont le cours est connu et que la médecine s'applique à atténuer ou à guérir. De la même manière, notre pensée s'est débarrassée de la vieille antithèse du naturel et du surnaturel, depuis que notre idée de la nature est devenue assez large et assez souple pour comprendre tous les phénomènes, ordinaires ou extraordinaires, dûment constatés, et que, d'autre part, notre piété est devenue assez profonde et assez spirituelle pour sentir l'action divine plus sûrement encore sous le cours harmonieux et régulier des choses, que dans les événements qui semblent parfois l'interrompre. C'est donc avec juste raison que nous sommes arrivés à reconnaître mieux l'inspiration divine dans l'état sain de notre être que dans les états morbides, et dans la voix calme et claire de la raison et de la conscience que dans le tumulte et le désordre des sens et de l'imagination.

Si la présence de l'Esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme se donne à connaître avant tout dans l'énergie active de ce dernier, dans le jeu et le déploiement normal et probe de toutes ses facultés, il est clair non seulement qu'il n'y aura jamais conflit irréductible entre la religion de l'Esprit et la science ou la morale modernes,

mais que les conquêtes et les recherches de l'une, les affirmations généreuses et saintes de l'autre apparaîtront nécessairement à la saine piété comme des formes et des manifestations positives de la religion de l'Esprit. L'Evangile, qui est la prédication même de cette religion humaine et divine à la fois, ne veut pas racheter ni sanctifier seulement une partie de l'homme, mais l'homme tout entier, avec toutes ses facultés; en sorte qu'à la fin, le règne de Dieu établi coïnciderait parfaitement avec le plus large et le plus haut idéal de l'activité humaine réalisé. Tout ascétisme et le dualisme que l'ascétisme suppose, sont ainsi radicalement supprimés dans la religion comme dans la morale et la culture.

Mais, dira-t-on, réduite à ces termes, la religion de l'Esprit ne sera-t-elle pas un luxe inutile, tout au plus une poésie? C'est demander en réalité si le sentiment de la présence de Dieu dans le cœur, dans la conscience et dans la raison est chose superflue et si la foi en son concours, dans les luttes et les tentations intérieures et extérieures de la vie, est une vanité. Non seulement nous avons ici la réponse des hommes pieux, qui ont fait l'expérience de leurs faiblesses et de leur misère native et peuvent dire comment et à quel prix s'obtient la victoire, mais encore nous pouvons invoquer le témoignage des moralistes sérieux, qui savent qu'il est impossible à l'homme de croire en lui-même sans croire en Dieu qui consacre cet idéal humain et en maintient la souveraineté finale au-dessus de l'aveugle fatalité de la nature physique. A le bien prendre, quiconque ne désespère pas du devoir idéal qui s'impose à lui, quiconque affirme le triomphe suprême du bien dans le monde, affirme la présence et l'action de Dieu; car le bien c'est son nom par excellence; et le progrès du bien en nous sur la terre et

dans le ciel, c'est proprement son œuvre mystérieuse et bénie.

Les facultés humaines et l'être humain tout entier ont deux aspects qui forment un saisissant et tragique contraste. Par un côté, la raison, le sentiment, la conscience morale, choses vacillantes, désespérément misérables et par nature affectées d'une impuissance à donner facilement raison aux sceptiques et aux pessimistes! Quiconque ne sent pas cela s'abuse ou s'étourdit. La mélancolie accompagne toujours l'effort le plus sérieux et même la victoire la plus heureuse. Mais, par un autre côté, et sous les manifestations de ce moi empirique et éphémère, il y a je ne sais quelle force invincible, quelle énergie toujours renaissante, quelle source d'où jaillissent perpétuellement, après toutes les déceptions et toutes les défaites, la foi et l'espérance de l'Esprit. *Est Deus in nobis*. Dans le moi, il y a un hôte mystérieux plus grand que le moi et vers lequel le moi tourne instinctivement sa prière et sa confiance. Misère et grandeur, défaite et victoire, toute la faiblesse et toute la force! Il y a dans chaque être humain le contraste étrange qui frappe dans la vie et la mort de celui qui s'appelait le Fils de l'homme, où se trouve réuni tout ce que l'humanité a de plus faible, de plus misérable, et tout ce que Dieu a de plus fort et de plus doux. Notre nom, comme le sien, c'est véritablement Emmanuel : Dieu avec nous.

La transformation de la conscience chrétienne et sa libération de toute servitude extérieure ont commencé le jour où la science et la piété se sont rencontrées. Elles s'achèveront et la religion de l'Esprit régnera, les systèmes d'autorité ayant disparu, le jour où la piété et la science se pénétreront au point de s'unir et de ne former qu'une seule chose, la piété intérieure étant devenue la

cience de la science, et la science étant devenue
ıression légitime de la piété. Rien, dès lors, n'appa-
plus urgent que la constitution d'une théologie vrai-
t scientifique.

CHAPITRE IV

CONTENU DE LA RELIGION DE L'ESPRIT

I

RÉSOLUTION D'UNE ANTINOMIE

Considérée trop exclusivement dans son antithèse avec les religions d'autorité, la religion de l'Esprit n'apparaît guère que sous son aspect formel et négatif. On voit bien ce qu'elle n'est pas ; on ne voit pas ce qu'elle est. L'Esprit, cependant, qui affranchit la conscience religieuse, qui lui donne sa norme intérieure, est une puissance positive et déterminée. Il faut définir cette puissance, en dégager le principe, pour avoir une définition complète de la religion de l'Esprit.

La liberté est la forme de la religion de l'Esprit ; l'Evangile en est le contenu.

Mais aussitôt surgit une antinomie qu'il importe avant tout d'examiner et de résoudre. Peut-on attribuer à la religion de l'Esprit un contenu substantiel et particulier, sans en compromettre la pure spiritualité ? Cette devise

u protestantisme moderne : Evangile et liberté, n'est-elle as contradictoire? La liberté ne peut-elle pas ruiner Evangile? L'Evangile ne restreint-il pas la liberté? (1)

Il est évident que tout dépend ici de l'idée même que on se fait de l'Evangile et de la liberté. La contradiction st flagrante et insoluble si l'on se représente encore Evangile comme une lettre extérieure, une formule, une octrine imposée par voie d'autorité à l'homme ou si, ar liberté, on entend un état d'indétermination absolue t d'indifférence. Mais si être libre c'est être autonome, 'est-à-dire avoir sa loi en soi-même, et si l'Evangile n'est utre chose que la provocation à un acte purement reli-ieux et moral, dont le résultat est de faire habiter Dieu lans la conscience comme son principe même, son éner-rie propre et sa loi, il n'est pas moins évident que cette pparente antithèse de la liberté et de l'Evangile trouvera, u contraire, une solution heureuse dans la notion même le l'Esprit. Qu'est-ce, en effet, que l'esprit libre, sinon l'esprit qui a en lui-même sa puissance de décision et sa loi?

Il faut se débarrasser des abstractions logiques qui faussent les données du problème. Sans doute, la liberté abstraite est identique à l'indétermination absolue ; mais l'indétermination absolue est un mot vide de toute réalité ; elle ne se rencontre pas dans la vie religieuse et morale. Tout ce qui existe est déterminé, parce que tout ce qui existe est conditionné. La liberté est une qualité, une forme de l'activité de l'esprit; mais l'esprit n'est libre que pour se déterminer et non pour rester dans l'indétermi-

(1) Samuel Vincent, Vues sur le protestantisme français. — J.-E. Roberty, Auguste Bouvier, théologien protestant, Paris, 1901 ; voir p. 143-145. L'autorité devient celle de la conscience régénérée par le Christ, pénétrée de l'Esprit du Christ, qui est l'Esprit de Dieu.

nation, sous peine de s'anéantir. L'indétermination, c'est le néant. Il suit de là que la liberté restant obstinément indéterminée devient le contraire ou la négation de la liberté. Elle se retourne contre elle-même et se détruit. C'est la volonté qui consiste à ne rien vouloir.

Voilà pourquoi la liberté a une loi. En morale, elle a pour contenu nécessaire et pour loi, le devoir. Ne dites pas que la loi du devoir restreint ou tue la liberté ; l'expérience démontre le contraire : le devoir soutient, nourrit, fait vivre la liberté. En fait, il n'y a pas plus de liberté hors du devoir, qu'il n'y a de devoir sans liberté. Ce sont termes corrélatifs et inséparables, comme ceux de forme et de substance. La liberté, c'est la forme du devoir, et le devoir est la substance de la liberté.

La conscience religieuse se prête à la même analyse que la conscience morale. Ici encore la liberté active n'est pas l'indétermination de la conscience, mais son autonomie. L'idée vulgaire que la liberté serait de faire ou de ne pas faire, de penser ou de ne pas penser, de vouloir ou de ne pas vouloir quoi que ce soit à son gré, réduit la liberté au caprice, lequel, étant déterminé par les mouvements réflexes de l'organisme, est tout juste le contraire de la liberté. Etre libre, ce n'est pas être sans loi ; c'est obéir à la loi de son être ; la servitude, c'est d'obéir à celle d'un autre. L'homme individuel, depuis sa naissance, l'humanité, depuis l'origine du monde, sont dans le devenir. Sortant de l'animalité, l'homme n'est pas : il se fait ; il est appelé à réaliser son être moral, d'après ce que les physiologistes appelleraient une « idée directrice ou morphologique », latente dans son organisme, et que les chrétiens appellent la force et la vocation du Saint-Esprit, inhérentes à son âme. Cette idée, ou plutôt cette force, qui l'appelle et l'attire en haut, c'est la substance

morale de son moi, la loi idéale de son être qu'il doit suivre sous peine de se ruiner lui-même, de manquer sa vie et son bonheur, de se perdre. En luttant contre elle, il ne lutte pas contre un autre, mais contre soi. Dieu est dans l'homme, mais il y est de telle façon que l'homme ne peut offenser Dieu qu'en se frappant et se blessant d'abord lui-même.

La loi de son être, en effet, est la loi de Celui qui l'appelle à la vie. La loi divine et la loi humaine sont essentiellement identiques. Et c'est cette loi immanente qui, à mesure que l'homme en prend une plus claire conscience, le constitue nécessairement et à la fois dépendant, en tant qu'être créé, et libre, en tant qu'être spirituel et moral. C'est pour cela qu'il y a religion. La religion, c'est la conciliation vivante et heureuse de la dépendance et de la liberté.

Il est dès lors impossible à l'être normal, c'est-à-dire à celui qui connaît et veut sa loi, de n'être pas religieux en quelque manière, le sentiment religieux n'étant au fond que le sentiment du rapport de l'être moral à la loi qui le régit. Pas n'est besoin pour cela de croire en Dieu au sens traditionnel du mot : tout homme qui se consacre intérieurement et se donne à sa loi, à la loi idéale de l'humanité, qu'il le veuille, qu'il se l'avoue ou non, fait acte de foi religieuse dans la mesure exacte de l'énergie et de la sincérité de cette consécration : il se prosterne et il adore.

La liberté de la conscience religieuse ne dépend donc pas de la négation de ce rapport, mais des termes dans lesquels il est institué, de la règle qui le conditionne et le détermine. De même que ma conscience morale est opprimée par une législation civile ou autre dont les prescriptions lui sont parfaitement étrangères, de même ma

conscience religieuse peut l'être, si elle subit le joug d'une autorité extérieure qui froisse ses inspirations propres. Le conflit et la révolte éclatent alors inévitablement. Mais ma conscience religieuse redevient libre et joyeuse dès qu'elle redevient autonome, c'est-à-dire dès qu'elle reconnaît que la loi à laquelle elle donne sa foi n'est en réalité que sa propre loi.

Cela ne se fait pas en une seule fois ni en un seul jour. L'histoire et l'éducation progressive ici interviennent. Les conditions et les phases dans lesquelles se développe la vie humaine, rendent les étapes nécessaires dans l'évolution religieuse elle-même. L'enfant naît en tutelle et se trouve dirigé par une loi extérieure, mais en éveillant sa raison et sa conscience, ses parents et ses maîtres font apparaître en lui une inspiration intérieure qui se nourrit et se fortifie de tout ce qu'on lui propose, et bientôt s'affirme comme une puissance autonome qui juge tout et ne veut plus obéir que si d'abord elle est convaincue. Cette puissance, c'est l'élément divin dans l'homme; c'est le témoignage de l'Esprit à son esprit; c'est la source de toute conviction véritable. L'autorité et la coutume peuvent nous imposer une croyance; l'évidence interne fait seule la conviction. Voilà pourquoi le tribunal intérieur reste, pour tout individu conscient et adulte, la suprême instance. Voyez Luther, à Worms, en face de toute l'autorité de l'Eglise et de toute l'autorité de l'Empire et disant: « Je ne puis autrement; que Dieu me soit en aide. »

Ainsi, par le progrès même de l'éducation morale et religieuse, la règle de la vie de l'Esprit, d'extérieure qu'elle est tout d'abord dans les premières années, devient de plus en plus intérieure ; et, s'épurant toujours davantage, se débarrassant de tout ce qui n'est pas strictement

spirituel et moral, elle s'incorpore à la conscience elle-même et ne s'en distingue plus.

Cette intériorisation de la loi religieuse et morale apparaît parfaitement réalisée dans la personne de Jésus-Christ et reste le principe même de son Evangile. Pour Jésus de Nazareth, la religion n'a plus rien d'extérieur. L'alliance nouvelle qu'il apporte aux hommes n'est plus écrite sur des tables de pierre, mais sur les tables de son cœur; elle est scellée par le témoignage du Saint-Esprit. Jamais volonté plus soumise à la volonté de Dieu, et jamais volonté plus autonome. Le divin et l'humain se pénètrent si intimement que le premier a sa révélation pleine et entière dans le second. Jésus ne paraît jamais contraint; il est toujours inspiré. Sa religion fut essentiellement la religion de l'Esprit, dont elle reste à jamais la source et le type parfait. Cette conscience religieuse et morale, à la fois soumise, autonome, inspirée par la présence intérieure de Dieu, il a voulu la communiquer à ses disciples pour en faire des fils du Père, libres comme lui. C'est là, proprement, son Esprit, qui doit passer dans tous les chrétiens pour donner à tous d'avoir en eux-mêmes la norme de leur pensée et de leur vie. « Où est l'Esprit du Christ, là est la liberté. »

De cet Esprit, l'Evangile n'est que l'expression et le véhicule. Ce n'est pas une loi nouvelle ni un code de croyances nouvelles; c'est la loi du Père et la vérité du Père devenant intérieures; c'est une source d'inspiration permanente, en sorte que l'Evangile devient proprement loi de la conscience humaine et en reste à jamais inséparable. Ainsi s'établit la même corrélation que nous avons constatée plus haut entre le devoir et la liberté morale. La religion de l'Esprit est la forme adéquate et naturelle de l'Evangile, et l'Evangile, le contenu, la substance même

de la religion de l'Esprit. Elles forment une unité organique, qui se détruit dès qu'on les oppose et qu'on les sépare.

II

L'ÉVANGILE DU SALUT

On s'affermira dans cette conviction à mesure que l'on entrera mieux dans l'esprit, le sens intime et le caractère spécifique de l'Evangile de Jésus (1). Un effort est ici d'autant plus nécessaire que, le Maître parlant la langue et se servant des idées de son temps, se rattachant toujours étroitement à la tradition de son peuple et, de plus, n'enseignant qu'occasionnellement et disant chaque fois à ses auditeurs ce qu'ils avaient personnellement besoin d'entendre, il faut sans cesse échapper aux détails et percer l'enveloppe historique de ses discours pour saisir la pensée commune qui les inspire, l'intention générale qui s'y révèle. Jamais enseignement ne fut plus dispersé et, cependant, jamais enseignement ne fut plus un, ni plus constant. Il s'agit seulement de savoir si c'est un enseignement au sens propre du mot.

J'ai lu et relu les évangiles. Pas une seule fois, en aucune rencontre, pas plus d'après la narration de saint Jean que d'après la tradition synoptique, je n'ai trouvé Jésus dans l'ordre de l'idée ou de l'enseignement théorique; il est toujours dans l'ordre pratique de la vie et de l'action morale. Il n'a point recherché le titre de philosophe ou de savant docteur, mais celui de médecin (2). Je ne saurais

(1) E. Ménégoz, *Réflexions sur l'Evangile du salut*, 1re édition, 1879, rééditée dans les *Publications diverses sur le fidéisme*, en 1900.

(2) Marc II, 17 et paral.

dire quelle connaissance ou croyance nouvelle il a introduite ou voulu introduire dans le monde. Les mystères du royaume de Dieu qu'il révèle sont de ceux qui se révèlent au cœur des ignorants et des petits, non à l'esprit des intelligents et des sages. Ce qu'il apporte en lui et ce qu'il veut communiquer, c'est une vie nouvelle. Son œuvre est une thérapeutique ; c'est la santé qu'il veut rétablir dans l'être humain tout entier. Enseigner n'est pour lui qu'un moyen de guérir. C'est ainsi que lui-même caractérise son ministère dans sa réponse aux envoyés du Baptiste, et dans sa première prédication à Nazareth. Le Fils de l'homme vient pour chercher ce qui est perdu, guérir ce qui est malade, annoncer de bonnes choses aux pauvres, servir et donner sa vie en rançon pour ceux qui sont les esclaves du mal sous toutes ses formes (1).

On ne gagne jamais rien à discuter des idées avec lui. Il y a toujours mécompte, car ce qu'il offre et ce qu'on lui demande, ce ne sont pas choses du même ordre. Platon, lui, demande quel est le rapport entre l'idéal et le réel ; Laplace veut savoir quelle a été l'origine du Cosmos ; le critique cherche si les ouvrages attribués à Moïse sont bien de lui ; et Jésus, comme s'il ne les entendait pas, répond de sa voix douce et puissante : « Heureux les pauvres, le Royaume est à eux ! Heureux ceux qui ont soif et faim de la justice ! Heureux ceux qui ont le cœur pur ! Venez à moi vous tous qui êtes accablés et qui souffrez, je vous soulagerai ! » Il est évident que la conversation ne peut même s'engager.

Jésus, comme l'a dit Pascal, n'est pas venu et n'avait pas besoin de venir avec la pompe d'Alexandre ni avec

(1) Matth. XI, 1-6 ; Luc IV, 17-19 ; Matth. XI, 28 ; Luc XIX, 10 ; Marc X, 45, etc.

le génie et le savoir d'Archimède. Il est venu avec les seules grandeurs de son ordre, celles de la sainteté et de la charité. Il s'adresse au cœur, parce que dans le cœur sont toutes les sources de la vie. Ce sont ces sources qu'il veut purifier ou rouvrir, bien sûr qu'en les renouvelant, il renouvellera la vie tout entière.

Dès lors, avec une naïveté parfaite, comme il est né dans la tradition de son peuple, il y reste et s'y attache. Il se meut avec aisance dans le cadre des notions populaires, comme un médecin qui entre dans une maison pauvre se sert des instruments et des ressources qu'elle lui offre pour sauver le malade qui l'a appelé.

Qu'importent les formes et les moyens? Ce n'est point dans les idées et les théories que Jésus met sa confiance. Il sait que la vertu de sa parole est en lui. C'est la présence et le don de sa personne qui agissent sur les âmes, sous quelque enveloppe et par quelque moyen que cette présence se manifeste et que ce don s'accomplisse. Il parle dès lors et il agit chaque fois de la manière la plus propre à le faire entrer en contact avec ceux qu'il rencontre sur sa route; il veut toucher avant tout ce point central et vivant d'où jaillira la vie. Sa prédication et ses promesses ont une forme messianique et eschatologique, parce qu'elles ne pouvaient en avoir une autre. Mais ce n'est là qu'une écorce. Il faut la briser pour atteindre le noyau tendre et savoureux. Guérir et sauver sont pour lui synonymes. Voilà pourquoi son Evangile est l'Evangile du salut. Le salut est la fin de toute religion; mais l'idée en est aussi variable que celle du souverain bien; elle s'ennoblit et s'élève avec la conscience elle-même. Le sauvage demande à son fétiche une pêche ou une chasse heureuse, parce que son existence en dépend. Pour l'ancien Israélite pieux, l'idée du salut se réduisait encore

à celle d'une félicité individuelle et nationale avec une longue vie sur la terre. Elle se spiritualise chez les prophètes. Dans l'espérance du salut messianique se mêlent fortement les éléments matériels et les éléments moraux du bonheur. La notion morale triomphe dans la conscience de Jésus; le cadre apocalyptique du royaume de Dieu n'est pas éliminé de ses discours. Mais le centre de gravité de la foi est déplacé; il est désormais dans le cœur. Le salut, c'est la délivrance de la puissance du mal, c'est la communion filiale avec Dieu, qui, instaurée dans l'âme, devient dès à présent la source de sa paix et de sa joie, le germe actuel de la vie éternelle, le triomphe de l'Esprit.

L'homme ne saurait prendre conscience de lui-même sans se juger. Ce jugement de la conscience crée en lui le sentiment universel et immédiat du péché, lequel est d'autant plus vif et profond, que Dieu parle plus haut et plus clair en elle. Le sentiment du péché naît, en nous, du témoignage du Saint-Esprit. Voilà pourquoi il est un élément essentiel et primitif de la religion de l'Esprit. Espérer y entrer par une autre porte, c'est une grande et dangereuse illusion.

Sans doute, Jésus ne méconnaît pas la diversité des dispositions morales chez les individus; il se sert sans aucun scrupule des catégories populaires de « bons et de méchants », de « justes et d'injustes ». Mais sa vraie pensée n'apparaît pas douteuse, quand, refusant pour lui-même le titre de bon, il le réserve à Dieu seul, ou bien lorsqu'il raconte la parabole du pharisien et du publicain, ou dit nettement qu'il faut rendre l'arbre bon pour qu'il porte de bons fruits. Jésus ne disserte ni ne spécule jamais sur l'essence et l'origine du péché; il n'en fait pas la théorie, il veut en donner le sentiment. Il se sert des

images les plus familières : celle d'une maladie mortelle, d'une dette que le débiteur ne peut éteindre et que le créancier doit remettre, d'une faiblesse de la chair, d'une désobéissance à la volonté de Dieu, d'une corruption du cœur, d'une puissance mauvaise formant un empire dont le chef est Satan. Mais ce sont là autant de locutions et d'images populaires qu'il serait inutile de presser pour en déduire une théorie dogmatique quelconque. Pour Jésus, ce sont des véhicules et moyens d'action pour éveiller, approfondir le sentiment du péché, créer une disposition morale à la repentance, un besoin de pardon et d'amendement intérieur, auquel vient répondre le « bon message » qu'il apporte aux pécheurs de la part du Père.

Il ne sort pas davantage des limites de l'expérience religieuse et morale, en expliquant le contenu de ce message divin ; il répond à la voix obscure de la conscience humaine en publiant l'Evangile du pardon. « Dieu est un père; il aime d'un amour qui surpasse toute pensée ses enfants égarés et malades. Il les cherche; il leur pardonne; il les appelle à lui ; il veut les sauver et leur donner, avec son Esprit, la vie éternelle. » Et, quant aux conditions de ce pardon et de ce salut, Jésus n'est pas moins formel. Il n'en pose qu'une seule : *la foi*. « Changez de voie et croyez à la bonne Nouvelle. » Nous disons une seule, car le changement de voie, le retour à Dieu par la repentance et la foi, ne sont pas deux choses qu'il est possible de séparer. La repentance est le commencement de la foi et la foi est l'achèvement de la repentance. L'une et l'autre appartiennent à l'ordre moral du cœur et de la volonté, non à l'ordre intellectuel de la connaissance.

Il ne faut pas confondre la foi et la croyance. Ayant une origine différente, les deux mots ont des significa-

tions très distinctes; ils désignent deux actes de l'âme qui, malgré leur liaison intime et leur simultanéité fréquente, ressortissent à deux ordres aussi différents que celui du cœur et celui de l'intelligence. La foi, au sens évangélique et dans les discours de Jésus-Christ, implique un rapport moral de personne à personne. C'est un acte de confiance en Dieu, dans sa justice et dans son amour, le don et l'abandon du cœur, la consécration de la volonté (1). La nature de la foi est déterminée par son objet. Cet objet, c'est Dieu en personne venant à l'homme avec ses promesses, effaçant les péchés et s'établissant à demeure dans la conscience comme Esprit de force et de vie pour faire vivre et s'épanouir l'esprit de celui qui le reçoit. Voilà pourquoi la foi est nécessairement suivie du don de l'Esprit, pourquoi elle justifie et sanctifie le pécheur.

La foi ainsi comprise, c'est Dieu sensible au cœur, et le cœur sensible à Dieu, c'est la révélation intérieure de Dieu et son habitation en nous. Là est l'originalité religieuse de l'Evangile, le trait qui le sépare le plus profondément de la religion mosaïque et des autres religions de l'antiquité. La foi reste donc la génératrice de la religion

(1) Marc XI, 22 : Ἔχετε πίστιν Θεοῦ. Matth. XXI, 21. *Fidem quam par est*, dit excellemment Bengel, *habere eos qui Deum habent*. Voy. Reuss, Hist. de la théol. chrét. au siècle apost., I, p. 207 : « 1° La foi est une disposition de l'âme ou du sentiment qui tient essentiellement de la confiance, de l'abandon, de la résignation, et non du savoir ou d'une activité quelconque des facultés intellectuelles; 2° elle s'adresse proprement à Dieu; 3°... elle est le lien qui nous unit à Dieu...; 4° elle est inséparable d'une direction morale de la vie...; 5° elle est, dans la vie spirituelle de l'homme, un principe d'activité, une force extraordinaire. » Matth. IX, 22; XV, 28; Luc VII, 50; VIII, 13, Matth. XVII, 20. Dans le 4e évang., la notion de la foi est encore plus profonde, mais toujours également morale.

de l'Esprit, car c'est en elle et par elle que l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme se rencontrent, se pénètrent pour former une heureuse et indissoluble unité.

D'un bout à l'autre, l'Evangile du salut se meut dans l'ordre de la vie morale : sentiment du péché, repentance, amour de Dieu, retour à Dieu, foi, tous ces éléments sont de même nature. Le salut et la vie supérieure de l'Esprit ne sont plus attachés à un joug doctrinal, à un fardeau de pratiques et de bonnes œuvres que l'homme doit charger bon gré mal gré sur ses épaules, par vertu ascétique. Cessez donc, âmes inquiètes, de vous tourmenter inutilement et de vous croire hors de la religion du salut parce que vous faites de vains efforts pour vous approprier des dogmes et des croyances, contre lesquelles protestent invinciblement votre raison et votre conscience. Et vous aussi, âmes dégoûtées de la foi, cessez de vous détourner de l'Evangile du salut parce qu'une intolérable théologie vous l'a fait prendre en dédain ou en mépris. Il n'y a rien dans l'Evangile que votre conscience ne puisse reconnaître comme le bien supérieur auquel secrètement elle aspire; rien que vous ne puissiez, si vous le voulez sincèrement, expérimenter en vous-même et reconnaître ainsi comme l'âme même de votre âme. L'Evangile véritable, c'est le salut de tout homme en détresse par le retour confiant à Dieu. Il est entièrement dans l'histoire si simple et si profonde de l'enfant prodigue (1).

(1) Je ne puis m'empêcher de citer ici, au moins en note, une belle page de M. Ménégoz : « Ah ! elle est grande la joie de celui qui est arrivé à la certitude qu'une erreur de pensée ne saurait le condamner, et que Dieu, pour le recevoir en grâce, ne lui demande qu'une chose : son cœur. Il bénit le Seigneur de lui avoir fait connaître cette bonne nouvelle et de l'avoir débarrassé du doute, de l'inquiétude et de la crainte. Avec la paix de l'âme, il a trouvé la liberté de l'esprit. Il est délivré du joug du légalisme et de l'ortho-

III

L'ÉVANGILE DU SALUT ET LA PERSONNE DU CHRIST

Nous touchons à la vraie difficulté. La personne de Jésus n'occupe-t-elle pas la place centrale dans son Evangile ? N'est-elle pas présentée comme objet de la foi et de l'amour ? Peut-on être chrétien sans être rattaché à cette personne par un lien tout particulier ? Et, d'autre part, si cet élément historique et extérieur est essentiel au christianisme, ce dernier peut-il être encore donné comme la pure religion, la religion tout intérieure et morale de l'Esprit ?

Je n'ai trouvé nulle part ce point éclairci d'une façon satisfaisante. Les hommes les plus pieux et les plus savants flottent entre la solution orthodoxe qui fait de la personne historique de Jésus une entité métaphysique, un Dieu second dans le dogme de la Trinité, et la solution du rationalisme unitaire qui rompt tout lien entre cette personne et la foi chrétienne, et fait de Jésus un prophète et un martyr de son Evangile. Les uns mitigent la doctrine orthodoxe et se contentent d'affirmer la préexistence de la personne de Jésus, mais ne l'enlèvent pas moins à l'espèce humaine, à laquelle il reste radicalement étranger,

doxisme. Il jouit de la précieuse liberté des enfants de Dieu. Et maintenant il peut, l'esprit calme, confiant, sans appréhensions pénibles et sans danger pour sa paix intérieure, se livrer à l'étude des doctrines traditionnelles et de ces nombreuses questions de critique qui préoccupent le monde moderne. Qu'il trouve la vérité ou qu'il la manque, le salut de son âme est assuré. » (*L'Evang. du Salut*, dans *Publications diverses sur le fidéisme*, p. 39.)

n'y entrant et ne la traversant que par un acte arbitraire de sa volonté. Les autres, avec des effusions pieuses, colorent le rationalisme d'un nuage mystique, mais, au fond, Jésus reste homme et ils ne peuvent plus expliquer le rôle qu'il s'attribue dans sa prédication quand il dit à ses disciples : « Venez à moi, croyez en moi, confessez-moi devant les hommes, aimez-moi plus que vous n'aimez votre père ou votre mère, suivez-moi, etc. » Les premiers blessent l'histoire ; les seconds blessent la piété ou plutôt la conscience chrétienne au point le plus sensible et le plus profond.

La doctrine orthodoxe de la divinité de Jésus-Christ ne dénature pas moins le véritable caractère de l'Evangile du salut que la doctrine rationaliste, et n'est pas moins en dehors de la prédication authentique du Maître. Sur quoi attire-t-elle, en effet, dans cette personne les regards et l'adoration du croyant? N'est-ce pas avant tout sur sa dignité métaphysique (préexistence éternelle, homoousie du Père et du Fils, etc.), c'est-à-dire sur un élément qui n'a rien de moral ou de religieux et qui fait que nous devrions adorer Jésus à cause de sa nature supérieure et de sa puissance transcendante et divine, indépendamment même de ce qu'il a fait pour nous? Eh bien! cela est positivement hors du christianisme et hors de l'Evangile du salut. Jésus n'a jamais réclamé de ses disciples une semblable adoration, ni revendiqué cette dignité métaphysique. Tout lien est rompu dans cette conception entre la personne de Jésus et son Evangile tout spirituel et moral, comme entre elle et la conscience chrétienne. Remarquez de plus la conséquence pratique. La métaphysique subtile du dogme trinitaire se transforme nécessairement dans la piété des simples en une sorte de mythologie et de trithéisme qui aboutit à l'idolâtrie. Il ne

faut pas s'en étonner. Il y a, dans le dogme de la Trinité, une racine de paganisme.

Le rationalisme, en revanche, finit non moins fatalement par faire de l'Evangile une Loi; il sauve le monothéisme, mais Dieu reste toujours extérieur à l'homme. Le christianisme, par ce côté, se dégrade et descend au rang d'un judaïsme arraché à son cadre national. Ainsi, tendance paganisante chez les uns, tendance judaïsante chez les autres, voilà les deux tentations contraires. La pensée chrétienne ne semble pouvoir éviter l'une qu'en succombant à l'autre.

Le salut est dans la religion de l'Esprit; elle nous les fait surmonter toutes deux. Loin de contredire et d'exclure le rôle que Jésus a donné à sa personne dans sa prédication, la religion de l'Esprit nous offre le seul point de vue d'où ce rôle peut être expliqué et justifié.

Plusieurs théologiens modernes, voulant réduire en un système l'Evangile du salut dont nous avons donné plus haut les éléments essentiels, parlent du « théisme paternel » de Jésus et croient ainsi bien définir la doctrine qu'il faut croire pour être chrétien. Ils ne prennent pas garde qu'en changeant ainsi l'Evangile en une doctrine, excellente ou non, peu importe, ils en dénaturent le caractère essentiel et le font passer de l'ordre de la vie dans celui de la pensée, de l'ordre du cœur dans celui de l'intelligence. Jésus ne reconnaît plus son œuvre. Que le « théisme paternel », comme on dit, arrive à la fin de la théologie chrétienne comme l'expression théorique la meilleure de la doctrine enfantée par l'action de Jésus, nous admettons qu'on puisse le soutenir dans l'école, et nous pourrons en discuter, comme nous discutons toute autre interprétation. Ce que l'histoire évangélique interdit, c'est de poser cette doctrine du théisme paternel comme prémisse

de l'Evangile et objet de la prédication de Jésus. Avec cela, on fait de lui un scribe plus éclairé que les autres, voilà tout ; or, Jésus n'a enseigné aucune doctrine particulière sur Dieu, sur le péché, sur la vie future ; il ne s'est pas préoccupé d'avoir un système de théologie et de l'inculquer d'abord à ses disciples pour en tirer ensuite des applications morales plus ou moins nouvelles. Encore une fois, son œuvre a été d'un autre ordre.

Il n'apporte pas des idées religieuses nouvelles ; il se sert de celles qu'il avait sous la main, en choisissant les mieux appropriées à son dessein. Ce dessein unique et constant, c'est de créer une vie religieuse nouvelle dans l'âme de ses disciples, de les animer de sa propre foi. Exhortations et guérisons, paraboles et actes de miséricorde ne sont, à les bien prendre, que des moyens pour lui, les véhicules de l'étincelle divine qu'il veut faire jaillir dans leur cœur.

D'où partait cette étincelle divine ? Comment Jésus pouvait-il modifier et renouveler la conscience religieuse des siens autrement qu'en faisant passer en eux le contenu purement religieux et moral de sa propre conscience, en leur faisant éprouver ce qu'il éprouvait lui-même, en d'autres termes, en les transformant, par une action pressante de tout son être, à son image et à sa ressemblance ?

Prenez-y garde : du moment que Jésus n'enseignait pas une doctrine nouvelle, mais voulait donner aux âmes travaillées et chargées ce qui était en lui, pouvait-il faire autre chose que de les adresser à sa personne elle-même, de les engager à pénétrer dans le mystère de sa propre vie intérieure, dans ce foyer chaud et lumineux où se faisait la communion du Père avec son enfant, la double révélation de l'amour de l'un et de la foi de l'autre, et de

leur répéter avec un accent jusqu'alors inconnu : « Venez à moi, vous trouverez en moi le repos de vos âmes ; suivez-moi, aimez-moi, croyez-en moi ; je vis dans le Père et le Père est en moi. » S'il n'avait pas fait cela, comme il n'a pas enseigné de doctrine religieuse nouvelle, Jésus n'aurait rien fait ni rien pu faire. Là était sa vocation de Messie comprise comme celle de Sauveur de son peuple ; là était la force intrinsèque de sa parole, la puissance effective de salut qu'elle portait en elle.

Poursuivons cette analyse historique. Pourquoi Jésus voulait-il ainsi introduire ses disciples dans l'intimité de sa conscience? Que devaient-ils y trouver et qu'en devaient-ils rapporter? L'éblouissement de la grandeur métaphysique d'un être surnaturel, de la puissance glorieuse d'un Dieu venu sur la terre? Débarrassons-nous de ces imaginations toutes païennes, dignes des adorateurs de l'Olympe plus que de ceux du Thabor, et absolument étrangères à la pensée du Maître doux et humble de cœur. N'avez-vous pas, en effet, remarqué combien cette prédication de soi-même, qui serait chez tout autre le comble de l'orgueil et de la folie, gêne peu son humilité et trouble peu son bon sens? Aucune préoccupation d'égoïsme ou de vaine gloire ne s'y mêle. Avec une parfaite naïveté, Jésus, dans le même temps, déclare hautement que Dieu seul est bon ; il confesse son ignorance ; il se soumet à la volonté du Père, tout comme il veut que le fasse le dernier de ses disciples, se rapprochant d'eux, se solidarisant avec eux, se sentant uni à eux autant qu'il l'est à son Père qui est au ciel. Il les introduit dans l'intimité de sa vie spirituelle, pour qu'ils y puisent une conscience religieuse pareille à la sienne, pour qu'ils entrent avec le Père, qui est aussi leur Père, dans le même rapport filial que lui, pour qu'ils lui devien-

nent religieusement semblables et qu'ils soient ses frères, ses amis, sa famille. Autrement dit, il veut qu'en lui, dans cette communion de cœur avec lui, ils trouvent le Père ; de sorte qu'il ne les appelle à lui que pour les conduire à Dieu, et qu'alors, plus que jamais, Dieu, Dieu seul est l'objet suprême de la foi et de l'amour.

Il n'y a donc pas deux choses dans l'Evangile : une doctrine morale, et une doctrine métaphysique de la personne de Jésus juxtaposée et extérieure à la première. Ce qui fait la dignité de la personne de Jésus, ce n'est pas son essence métaphysique, c'est le contenu purement religieux et moral de sa conscience. Cette personne est l'incarnation, l'expression vivante de l'Evangile. C'est d'elle que l'Evangile reçoit sa vertu créatrice ; elle entre dans le monde comme puissance historique, ferment de rénovation et de vie. La conscience religieuse du Christ, loin de faire obstacle à la religion de l'Esprit, est, au contraire, le point élu du monde, le lieu saint où cette religion a jailli comme la source vive du fleuve qui, depuis lors, coule, visible ou caché, à travers les générations.

Croire au Christ, s'unir à lui sous l'action de sa parole et de son œuvre, ce n'est donc pas, au fond, autre chose que croire à l'Evangile, ou pour mieux dire, le recevoir comme un principe vivant et le réaliser en nous. Il n'y a pas là une nouvelle condition de salut ajoutée à celle que Jésus lui-même posait précédemment, savoir le retour à Dieu par la foi. Aussi le Maître admet-il fort bien qu'on puisse être sauvé hors de la confession personnelle de son nom. Le point n'est pas de le célébrer et de le proclamer comme Seigneur ; le point est de faire la volonté de son Père. Et d'autre part, il déclare que tous les péchés peuvent être pardonnés aux hommes, même les mé-

chants propos contre le Fils de l'homme. Et si cette déclaration s'applique à ceux qui le blasphèment, elle s'applique *à plus forte raison* à ceux qui ne le connaissent pas (1).

Le seul péché qui n'obtienne pas de pardon, c'est le péché « contre le Saint-Esprit », c'est-à-dire le mépris et la violation persévérante du témoignage de Dieu dans notre conscience. N'est-ce pas l'affirmation de la religion de l'Esprit, dans laquelle seule l'homme peut se sauver ou se perdre entièrement ? Oui, Jésus-Christ est le chemin, la vérité, la vie. Mais si aimer Jésus-Christ et s'attacher à lui, c'est suivre le chemin de la vérité et de la vie, il est aussi vrai qu'aimer la vérité par-dessus toutes choses, se consacrer à elle et espérer en elle, même en méconnaissant Jésus et en l'écartant, c'est encore une manière de le suivre, de marcher dans sa route et de le trouver. L'ignorance et la méprise ne dureront qu'un temps et, quand tous les voiles tomberont, quand le grand jour succédera aux ténèbres de l'heure présente, ceux qui auront repoussé le Christ parce qu'ils ne le connaissaient pas, s'apercevront qu'en poursuivant la vérité, c'était encore à son Esprit qu'ils obéissaient sans le savoir.

On comprend néanmoins pourquoi, dans le cours normal des choses, la personne du Christ est essentielle dans le christianisme et pourquoi celui-ci ne pourrait s'en séparer sans mourir. Ce qui nous fait chrétien, ce n'est pas la lettre de l'Evangile, c'est l'Esprit du Christ. Or, cet Esprit émane de sa conscience. En entrant dans la nôtre, il la transforme et, d'une conscience d'homme pécheur et misérable, fait une conscience d'enfant du Père. Voilà pourquoi tout chrétien reste et doit rester attaché de

(1) Matth. XII, 32 ; Luc XII, 10.

cœur à Jésus-Christ : au récit de sa vie extérieure comme au type de vie qu'il doit reproduire ; à sa personne comme à la source de l'inspiration sainte, sans laquelle il ne pourrait rien faire. La pleine et normale formation de la conscience chrétienne ne se peut faire que sous l'influence du Christ. Il est le cep d'où la sève vient aux sarments. Sa conscience est la cellule génératrice d'où procèdent toutes les autres cellules similaires de l'organisme social que Paul appelle son corps et dont son Esprit est l'âme commune et souveraine.

On voit dès lors dans quel sens le Christ reste médiateur. Ce n'est pas dans le sens hiérarchique où les catholiques ont institué la médiation de la Vierge Marie et des saints ; ce n'est pas pour que nous ayons un Dieu secondaire plus humain et plus accessible à nos plaintes et à nos prières. Nous ne nous adressons pas à Jésus pour nous dispenser d'aller au Père. Bien loin de là, c'est pour trouver le Père que nous allons à Christ et restons près de lui. C'est pour que sa conscience filiale devienne la nôtre, que son Esprit devienne notre esprit et que Dieu habite immédiatement en nous comme il habitait en lui. Rien de cela ne nous fait sortir de la religion de l'Esprit. Tout, au contraire, la scelle et la confirme.

IV

FOI, CROYANCE ET THÉOLOGIE

On a soigneusement distingué, dans ce qui précède, entre la foi et la croyance, réservant le premier terme à l'acte du cœur et de la volonté, à l'acte essentiellement moral par lequel l'homme accepte le don et le pardon de Dieu et se consacre, et le second, à l'acte intellectuel par

lequel l'esprit donne son adhésion à un fait historique et à une doctrine. Cette distinction est devenue nécessaire de nos jours (1) pour quiconque veut arriver à saisir le caractère propre de l'Evangile du salut et savoir par quoi il nous sauve. Ce qui sauve l'âme, c'est la foi, non la croyance. Dieu demande le cœur de l'homme parce que le cœur changé et gagné entraîne tout le reste, au lieu que le don de tout le reste sans celui du cœur n'est qu'apparent et laisse l'homme dans son premier état.

Est-ce à dire que, psychologiquement, la foi puisse jamais se rencontrer sans quelque croyance et le sentiment sans l'idée, ou que les doctrines soient indifférentes à la piété? Ce seraient là deux propositions absurdes, qui ne sauraient venir à l'esprit d'aucun homme raisonnable. Tout acte psychique tend à devenir conscient et engendre par cela même une image représentative et suggestive, une idée, non seulement capable de perpétuer le souvenir de l'acte, mais encore de le faire se reproduire. Mais cette liaison organique de l'élément moral et de l'élément intellectuel dans l'acte religieux de la foi et de la conversion, ne saurait nous empêcher de marquer la nature spécifique de chacun d'eux et d'observer que ce qui est d'ordre intellectuel dans la foi n'est pas ce qui en fait la vertu salutaire, par cette double raison que les opérations intellectuelles obéissent à des lois autres que celles qui régissent la volonté morale, et que le don de Dieu dans l'Evangile, étant un acte moral en Dieu, ne peut être reçu ni même reconnu que par un acte moral correspondant en l'homme.

Les révélations morales de Dieu s'accompagnent d'une

(1) Personne n'a plus contribué, en ces derniers temps, à répandre cette heureuse distinction que M. E. Ménégoz. — Voyez *Publications diverses sur le fidéisme*, 1900.

évidence particulière qui, pour être sentie, n'a besoin que de la pureté du cœur et de la droiture de la volonté. C'est aux vérités de cet ordre que va la foi. Elle implique l'activité morale de l'esprit. Son objet c'est toujours une réalité morale ou religieuse qui se manifeste immédiatement à la conscience sans autre démonstration que la démonstration intérieure du Saint-Esprit. Voilà pourquoi le vrai commencement de la foi, c'est un changement s'opérant dans les dispositions morales de l'âme, et sa fin, une entière et définitive consécration à la volonté de Dieu. La foi suppose sans doute la bonne nouvelle entendue, mais elle ne naît que du témoignage de Dieu en nous.

D'une autre nature est l'acte par lequel l'esprit tient pour vraie une histoire ou une doctrine sur l'autorité d'une tradition, d'un témoin ou d'un tribunal quelconque. La certitude d'une telle croyance n'est ni de la même espèce ni du même degré que la certitude de la foi. La croyance et la foi ne se ruinent ni ne se restaurent par les mêmes causes. Seuls le péché et la frivolité du cœur, la mort de la conscience, troublent d'une façon très grave le rapport essentiellement moral de l'âme avec sa loi idéale, le principe intérieur de sa vie, c'est-à-dire son Dieu. Affaiblie ou éteinte, la foi peut toujours renaître dans le recueillement, le repentir et la prière. Une croyance, au contraire, que la critique a démontrée erronée ne se relève plus. Le doute la ronge jusqu'à ce qu'une nouvelle conception des choses la fasse disparaître et la remplace. L'inspiration verbale de la Bible, les possessions démoniaques, l'origine mosaïque du Pentateuque étaient jadis des croyances, aujourd'hui elles sont évanouies. La croyance, érigée d'abord en dogme, se dégrade peu à peu, devient une opinion et ensuite fait place à une autre. C'est l'inévitable loi de l'évolution historique

des idées humaines. Toute foi religieuse et morale s'enveloppe d'une forme intellectuelle pour se manifester et se propager. Mais cette forme intellectuelle est toujours fatalement inadéquate à son objet et partant symbolique; elle souffre avec le temps des interprétations nouvelles ou des modifications profondes. La trame reste continue dans une religion active et vivante, mais le tissu diffère; il y entre sans cesse des fils nouveaux et il en disparaît des éléments anciens, usés et caducs. C'est pour cela qu'il y a une histoire des dogmes. Celle des dogmes de l'expiation et de la divinité du Christ est particulièrement instructive.

Cette mobilité des formes de la croyance a pour effet de contraindre la foi, qui d'abord en paraît solidaire, à prendre une plus claire conscience de son principe et de son indépendance native. Dans l'Ancien Testament, elle était liée aux observances légales. Chez saint Paul, elle se dégage de la Loi mosaïque, dont toute la partie rituelle est frappée de mort. Chez Luther, elle s'affirme indépendante des commandements de l'Eglise. L'orthodoxie protestante qui survient ensuite veut l'enchaîner à un certain nombre de dogmes. De nos jours, elle lutte encore et triomphe en se distinguant nettement de toutes les formes de la croyance.

Plus on insistera sur cette distinction capitale, plus il conviendra de mettre en lumière la liaison organique et la solidarité vivante de la doctrine et de la foi. Dans le domaine de la vie de l'âme, tout se tient et s'enchaîne; c'est une série ininterrompue d'actions et de réactions de tous les éléments les uns sur les autres. L'interruption momentanée, c'est la maladie; continue, c'est la mort. Si la foi engendre la doctrine, la doctrine à son tour peut produire la foi, et, en tous cas, elle la soutient ou la para-

lyse. Aucun sentiment n'est stérile pour la pensée, aucune pensée n'est stérile dans la vie du cœur. L'erreur a ses conséquences funestes comme le bien voulu et accompli a ses inspirations lumineuses. La vie est antérieure à la pensée, la religion à la théologie ; mais le travail de la pensée enrichit ou appauvrit la vie; et la théologie sert ou compromet la religion. De là, l'importance d'une bonne et saine théologie.

La théologie naît spontanément de la foi comme la philosophie, de l'expérience. Elle aura une double fonction et un double caractère : elle sera simultanément critique et positive.

Critique, elle doit aider la conscience chrétienne actuelle à se rendre compte de son principe, à le saisir dans son originalité native et sincère, à le dégager des erreurs contraires qui, sans cesse combattues, renaissent toujours et menacent de l'étouffer.

Il y a, d'une part, le paganisme et le judaïsme qui altèrent l'esprit chrétien dans son essence même, et de l'autre, le traditionalisme qui lui ravit la liberté, et l'*indépendantisme* qui, en le détachant de ses racines, en laisse perdre toute la sève.

La tendance païenne trouve son expression la plus visible et la plus grossière dans le catholicisme, dans la constitution de la hiérarchie sacerdotale, dans l'*opus operatum* des sacrements et dans toutes les pratiques superstitieuses dont la dévotion catholique ne cesse de s'encombrer. Mais c'est légèreté d'esprit et illusion de ne la voir que là. L'essence de l'erreur païenne, c'est d'enchaîner Dieu et son action dans une forme extérieure et de laisser sombrer l'esprit dans la matière. Toute tendance à matérialiser et à localiser la religion, à supprimer la liberté de l'Esprit de Dieu, à en compromettre la trans-

cendance par rapport à toutes les créations et institutions contingentes de l'histoire, reste entachée de paganisme. C'est encore du paganisme que d'oublier la sainteté de l'idéal chrétien, que de laisser s'affaiblir la conscience du péché et de la responsabilité de l'homme, comme cela n'arrive que trop souvent de nos jours dans ces prétendues renaissances religieuses baptisées de noms divers : christianisme littéraire, néo-christianisme, religion de la souffrance humaine et autres formes d'un mysticisme où l'adoration se change en volupté esthétique. La piété, dès qu'elle se décharge du lest de la conscience morale, se perd dans les nuages et s'évapore en poésie.

L'erreur contraire, c'est l'erreur juive, la tendance légaliste et pharisaïque ; c'est l'autorité extérieure de la lettre mise à la place de l'autorité intérieure de l'Esprit ; c'est la religion conçue et pratiquée comme un contrat ; c'est l'homme et Dieu extérieurs l'un à l'autre et faisant chacun ses conditions ; c'est non seulement la racine du mysticisme chrétien coupée, mais la loi mise à la place de la grâce, et le salut par les œuvres à la place du salut par la foi. Dès lors, dans l'Eglise chrétienne, toute tendance à altérer la pure notion religieuse et morale de la foi, et à ajouter à cette condition unique du retour confiant au Père toute autre condition extérieure — soit dévotion à suivre, soit croyance traditionnelle à professer — est entachée de pharisaïsme, blesse ou altère le principe du christianisme.

Contre l'erreur païenne, la théologie se gardera par le *symbolisme critique,* qui lui permettra, sans méconnaître la nécessité historique des rites et des formules, d'en dégager sans cesse le principe idéal de la religion en esprit et en vérité et de laisser agir celle-ci comme un ferment puissant de réforme, de progrès, d'ascension vers la vérité

éternelle. Contre l'erreur juive, la pensée chrétienne se défendra par le *fidéisme,* c'est-à-dire par un attachement toujours plus strict au contenu primitif de l'Evangile du salut par la foi seule. La synthèse vivante et pratique du symbolisme critique et du fidéisme, du contenu moral et du caractère libre de l'inspiration chrétienne, se trouvera dans la religion de l'Esprit (1).

Deux autres tendances, filles déguisées de celles que nous venons de dénoncer, menacent cette religion de l'Esprit : l'une, c'est le *traditionalisme,* où se fige l'Eglise romaine ; l'autre, c'est l'*indépendantisme* ou le faux individualisme, par lequel les Eglises protestantes s'émiettent et leur activité s'évapore et reste socialement stérile. Diviniser le passé dans tous les moments et dans toutes les formes de son développement historique, c'est le soustraire à la critique et par suite à toute réforme sérieuse ; c'est arrêter le progrès nécessaire. En vain essaie-t-on aujourd'hui, après Mœhler et Newman, d'introduire dans la tradition catholique l'idée de l'évolution, ce n'est qu'une apparence. Cette tradition, étant consacrée à jamais comme infaillible, devient une masse énorme dont on ne peut rien laisser tomber ou renier et dont le poids grandissant étouffe fatalement toute initiative nouvelle de l'esprit chrétien. Agissant suivant la loi des affinités, les superstitions du passé ne peuvent plus que favoriser des superstitions nouvelles. Il n'y a pas d'autre raison à la pente toujours plus rapide que descend depuis deux siècles le catholicisme romain. La même tendance donnerait les mêmes fruits dans le protestantisme lui-même, si

(1) Charles Lelièvre, La Maîtrise de l'Esprit. [Cette note est de M. Sabatier, qui avait pris connaissance, dans sa Société de théologie, d'un fragment important de la thèse de M. Lelièvre, alors manuscrite et publiée seulement en juillet 1901.]

jamais (ce qui est heureusement impossible) il parvenait à se constituer en système d'autorité. L'exemple de la stérilité de toutes les réactions protestantes est là pour servir de démonstration et d'avertissement.

En réalité, le protestantisme souffre d'un mal contraire. Si le catholicisme méconnait les droits vivants de la conscience chrétienne, l'individualisme protestant oublie trop souvent un fait d'un autre ordre, mais non moins important. Ce fait, c'est le lien organique qui rattache l'individu à l'espèce, l'enfant à sa famille, l'homme à la société. Ni la vie, ni la pensée individuelles n'ont une plénitude absolue. S'imaginer qu'elles sont indépendantes et se peuvent suffire est une illusion. L'adage populaire a une vérité profonde : « On est toujours le fils de quelqu'un ». La physiologie le constate, l'histoire le démontre. Le chrétien protestant qui s'isole et, se mettant uniquement en face de sa Bible ou de son inspiration individuelle, croit en tirer toute la vérité religieuse, vit et pense dans le faux. Son intransigeance vient de son ignorance et le condamne a y rester. Au point de vue de la vie morale comme à celui de l'existence matérielle, nous avons besoin les uns des autres. Notre expérience individuelle n'est qu'une partie de l'expérience totale faite au sein de l'humanité; et, séparée de cet ensemble, elle court grandement le risque ou de s'exagérer sa propre valeur ou de la voir se perdre et aboutir soit à l'orgueil le plus naïf, soit au scepticisme le plus découragé. Voilà pourquoi le témoignage d'autrui et la communion avec nos frères nous sont nécessaires. Ce n'est que dans cette solidarité sociale que la vie chrétienne peut s'épanouir et trouver tout ensemble la santé et la sécurité. Un christianisme qui n'est pas social n'est qu'un christianisme infécond et rabougri.

La religion de l'Esprit devrait donc concilier ce qu'ont de vrai le principe catholique et le principe protestant, en les dépouillant de ce qu'ils peuvent avoir l'un et l'autre de faux et d'étroit. Elle ne peut y réussir que par l'histoire et la psychologie, les deux mamelles toujours fécondes d'une saine théologie. La psychologie de la conscience chrétienne la confirmera dans le sentiment de sa valeur propre et de son indépendance. L'histoire lui donnera celui de la continuité du développement religieux et moral dans la race entière. La foi, racine intérieure de la religion de l'Esprit, crée d'elle-même deux sentiments : celui de la liberté, par lequel l'âme se possède et s'affirme, et celui de l'amour, par lequel elle se donne et communie avec la création tout entière. L'un la recueille et la replie sur elle-même ; l'autre la fait sortir d'elle et se répandre. Le premier la rend capable d'une résistance invincible à toutes les tyrannies; le second la rend capable de tous les sacrifices et l'incline à toutes les accommodations franches et légitimes. Celui-là maintient la vie individuelle ; celui-ci cimente la vie sociale. A la foi tout est possible; à l'amour tout est facile. La religion de l'Esprit est faite de foi et d'amour. Ce sont ces deux dispositions nécessaires que la théologie doit se donner la tâche de développer et d'entretenir.

CHAPITRE V

LA THÉOLOGIE SCIENTIFIQUE, SA MATIÈRE ET SA MÉTHODE

I

L'ESPRIT DE PIÉTÉ ET L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

Une religion d'autorité engendre une théologie scolastique ; la même nécessité fait que la religion de l'Esprit cherche son expression et sa forme dans une théologie de plus en plus scientifique. A l'autonomie de la conscience religieuse correspond l'autonomie de la pensée. Ces choses s'appellent l'une l'autre invinciblement.

En exerçant sa critique sur les formes historiques du passé, la théologie scientifique force la religion à se dépouiller des éléments étrangers qu'elle emprunte dans le cours de son évolution et à s'affirmer en son essence purement religieuse et morale. Et c'est alors la religion de l'Esprit. D'autre part, cette religion pure n'impose plus aucune chaîne extérieure à la pensée. Elle la lie seulement et la consacre, par une obligation morale, à la recherche désintéressée et infatigable de la vérité. Recher-

cher la vérité par l'exercice loyal de l'intelligence et poursuivre la sainteté par l'énergie d'une volonté droite et d'un cœur purifié, apparaissent désormais comme deux fonctions essentielles et parallèles de la religion de l'Esprit. Si la vérité est la sœur divine de la justice, il y a une égale piété dans le labeur qui mène à l'une et dans celui qui mène à l'autre, ou plutôt l'un et l'autre supposent le même effort moral.

Sans nul doute, travailler à concilier les doctrines d'autorité avec la science moderne qui ne connaît d'autre méthode que l'observation et l'expérience, c'est vouloir souder une motte de terre à une barre de fer. Voilà pourquoi tous ces essais de conciliation et tous ces compromis échouent misérablement. Mais tout autre est l'affinité profonde entre l'inspiration religieuse et l'inspiration scientifique. Elles proviennent de la même source, tendent à la même fin et manifestent la même vie de l'Esprit. Elles naissent de l'amour religieux de la vérité. L'esprit de piété adore la vérité, même sans la connaître; l'esprit scientifique cherche peut-être la vérité sans l'adorer, mais l'un et l'autre l'aiment par-dessus toutes choses et s'y vouent sans réserve. Ils se rencontrent et communient dans la religion de la vérité.

Oublions un moment les savants et les dévots de profession, leurs haines, leurs inconséquences et leurs ridicules. Oublions également et la théologie des uns et les oracles prétentieux des autres. Il ne s'agit, encore une fois, ni d'une religion concrète, ni d'une science arrêtée, mais de l'effort intellectuel qui crée la science et du sentiment profond qui engendre la religion, indépendamment de leurs manifestations plus ou moins bizarres dans la vie de tous les jours. Ne sentons-nous pas qu'en son aspiration idéale, dans ce labeur héroïque qu'elle

soutient, dans ces sacrifices qu'elle inspire, dans ces triomphes qu'elle remporte et surtout dans cette humilité qui incline le génie, après chaque victoire, devant l'éternel mystère, l'œuvre de la science humaine est sainte, qu'il est impie de la blasphémer et qu'elle s'élève de notre pauvre terre comme un magnifique hommage au Dieu de vérité?

Rien ne frappe ni ne touche davantage que l'espèce de piété que la science inspire aux grands savants, à un Képler, à un Descartes, à un Pascal, à un Newton, à un Pasteur. Voyez-les se recueillir après leurs découvertes; suivez Littré jusque sur le dernier promontoire de la science positive. Pourquoi tous, quand ils en sont là, restent-ils songeurs, contemplatifs? Quelle puissance mystérieuse les fait s'incliner devant l'au-delà et change leur ardente et victorieuse recherche en adoration?

De la vérité conquise, comme du devoir ou du sacrifice accompli, se dégage je ne sais quel mystérieux parfum qui embaume la vie de l'âme tout entière et y fait régner à la fois l'humilité et la joie.

De nos jours, on a beaucoup parlé de la religion de la science; on a même dit qu'elle finirait par abolir et remplacer toutes les autres. Cela n'est pas vrai, d'abord parce que la science n'est pas plus tout dans la vie que la pensée n'est tout dans l'âme; ensuite parce que ceux qui parlent ainsi, parlent de la science le plus irréligieusement du monde. Il n'en est pas moins vrai que l'objet de la science est éminemment religieux et que le culte de la science fait partie de la religion intégrale. Cette religion de la science, pas plus qu'aucune autre, n'est à l'abri de la superstition ou du fanatisme et tourne aisément à l'idolâtrie. Mais dans l'idolâtrie elle-même la religion se fait encore reconnaître. La vraie religion de la science n'est

pas celle qui en déifie les résultats éphémères ou la puissance matérielle, mais celle qui considère comme divine la recherche elle-même, l'ascension continue de l'esprit vers plus de lumière.

Si les savants qui méconnaissent ce caractère religieux de la science se diminuent eux-mêmes et rétrécissent à plaisir leur horizon, les hommes religieux qui redoutent et écartent la science frappent leur foi d'une déchéance mortelle. Ils s'enferment, de propos délibéré, dans une prison obscure, où leur piété, privée d'air et de lumière, ne peut manquer de s'étioler et de mourir.

Pourquoi donc se laisser réduire à l'alternative de choisir entre une science irréligieuse et une religion ignorante ou barbare? Ce prétendu dilemme n'est créé que par le double fanatisme de ceux qui proscrivent la religion au nom de la science ou anathématisent la libre recherche au nom de la religion. Il s'évanouit aussitôt pour l'esprit libre de préjugés et de passions, qui est très sincèrement résolu à mettre toujours plus de piété dans son œuvre de science et toujours plus de science dans sa piété. Le conflit de ces deux puissances de l'âme, également incoërcibles, fait le tourment de l'âme individuelle et le malheur de la société. Leur réconciliation serait pour l'une et l'autre la paix et le salut.

La science dans la piété, c'est la théologie scientifique.

II

A QUELLES CONDITIONS LA THÉOLOGIE PEUT-ELLE DEVENIR SCIENTIFIQUE ?

Le temps est passé où la théologie tenait, comme une matrone romaine ses servantes, toutes les autres dis-

ciplines de l'esprit sous son autorité souveraine. Ce temps ne saurait revenir, à moins qu'en vieillissant l'humanité décrépite ne rejoigne son état d'enfance. La situation est aujourd'hui entièrement renversée. Il s'agit, pour la théologie, de savoir si elle se fera accueillir dans le chœur sacré des sciences modernes ou si elle en sera exclue, n'ayant plus rien de commun avec elles.

La conscience scientifique de notre temps ne reconnaît plus, en effet, de science spécifiquement divine, c'est-à-dire une science tombée du ciel, qui ne serait pas le fruit du travail de l'esprit de l'homme. A voir les choses de près, la théologie la plus transcendante et la plus chargée de mystère est encore chose humaine. Se réfugier derrière une autorité surnaturelle pour s'imposer du dehors à l'esprit, c'est pour elle, en réalité, se retrancher bénévolement de toute communion avec le labeur scientifique de l'âge moderne. Ce qui constituait jadis son formidable privilège est devenu aujourd'hui sa mortelle infirmité. Il n'est plus question pour la théologie d'être la reine, mais la sœur des autres sciences et de se faire accepter comme telle.

Elle n'y réussira qu'à la condition de devenir elle-même une science, distincte sans doute par son objet, mais semblable et de même nature que toutes les autres par la méthode.

Deux conditions, en effet, sont nécessaires à une science pour se constituer : la première, c'est que, dans l'ample domaine du réel, elle puisse indiquer et définir un canton, grand ou petit, qui lui appartienne en propre, c'est-à-dire qu'elle ait un objet d'étude positif et déterminé ; la seconde, c'est que, dans sa manière de l'étudier, elle renonce à la méthode d'autorité et fasse prévaloir,

comme souveraine, la méthode d'observation ou d'expérience. Ainsi se sont constituées, en s'émancipant d'une longue tutelle, toutes les sciences modernes les unes après les autres. Il suffit de rappeler les noms des plus grands initiateurs de l'ère nouvelle : Galilée, Bacon, Descartes. La théologie doit subir la même révolution, si elle veut ressusciter comme science dans l'organisme encyclopédique des sciences humaines.

Les deux conditions que nous venons de rappeler sont inséparables et s'engendrent l'une l'autre. C'est parce que la théologie catholique, loin de renoncer à la méthode d'autorité, s'y est asservie plus que jamais, qu'elle est aussi dans l'impossibilité de définir son objet particulier. Qu'est-ce qu'une *somme théologique*? Si l'on en retranche la partie qui appartient en propre à la philosophie rationnelle, il ne reste plus qu'une série inorganique de commentaires, classés par rubriques, sur des mystères déclarés inaccessibles à la raison comme à l'expérience humaine ; en sorte qu'on arrive à cette définition singulière et contradictoire d'une science qui a pour objet des choses qui ne peuvent être connues. Il résulte de là que l'objet de la science théologique ainsi conçue se réduit à des formules qu'il faut répéter correctement et défendre obstinément, mais sous lesquelles il n'y a qu'un vide obscur, une inconnaissable réalité, dont la définition purement verbale est impossible à vérifier. Comment établir ces formules autrement que par voie d'autorité? Ainsi le dogme de la Trinité repose sur l'autorité des évêques de Nicée et de Constantinople qui le formulèrent, et a, dans l'ordre scientifique, juste le poids de la compétence scientifique de ses auteurs. S'il est divinisé et déclaré intangible et indiscutable, c'est par une autorité du même ordre que celle qui défend aujourd'hui en

France de mettre en discussion la forme républicaine du gouvernement. C'est de la politique ; ce n'est pas de la science.

Voilà pourquoi l'Eglise catholique est obligée de se constituer une science à part, des Universités isolées, de la même manière qu'elle sépare les clercs des laïcs et la société religieuse de la société civile. La méthode d'autorité isole la théologie catholique du mouvement scientifique général, si bien qu'on juge inutile de discuter avec elle et que, d'ordinaire, on l'écarte par simple prétérition.

Tout autre a été l'histoire de la théologie protestante. Placée dans les Universités nationales au même titre que les autres disciplines humaines, elle en a suivi nécessairement l'évolution progressive et, comme elles, s'est affranchie peu à peu de la méthode d'autorité pour prendre possession du domaine restreint, mais positif, qui est le sien. Schleiermacher, qui fut, au commencement du siècle qui vient de finir, l'initiateur de la théologie nouvelle, lui assigna pour objet d'étude le phénomène religieux, et plus spécialement le phénomène chrétien, qui n'est que la forme supérieure du premier : du même coup, il lui imposa la méthode d'observation psychologique et historique. Les faits religieux sont, en effet, du domaine de la conscience ; ils ne peuvent être atteints, constatés et décrits que par l'observation du psychologue religieux ou par l'exégèse historique des documents dans lesquels la conscience religieuse du passé a laissé son empreinte. Voilà comment la délimitation positive de l'objet de la théologie amenait avec elle la substitution de la méthode d'observation et d'expérience à la vieille méthode d'autorité. L'une perdait tout le terrain que l'autre gagnait, et c'est la mesure de ce progrès depuis un siècle qui marque la

mesure du caractère scientifique qu'a pris la théologie nouvelle (1).

Mais il s'en faut encore de beaucoup que les habitudes de la méthode d'autorité aient tout à fait disparu de la théologie. On rencontre encore trop fréquemment, dans les discussions entre théologiens, des formes de raisonnement qui en portent la marque indélébile. Ce sont les arguments d'utilité pratique ou de terreur religieuse. Nous en citerons deux exemples.

On connaît les difficultés que soulève la question de l'authenticité de l'évangile selon saint Jean. C'est un problème d'histoire littéraire. Il devrait être uniquement discuté d'après la stricte méthode dont l'histoire littéraire use partout ailleurs. Combien de critiques religieux croient suppléer à l'insuffisance notoire des preuves historiques traditionnelles en ajoutant que, si cet évangile n'est pas l'œuvre immédiate de l'apôtre, fils de Zébédée, tout le christianisme s'écroule! Et c'est en vertu de ce raisonnement qu'on espère imposer l'apostolicité de cet

(1) Faire la théorie de la foi (Glaubenslehre), c'est-à-dire du rapport religieux immédiat avec Dieu qu'expérimente le chrétien et qui s'exprime dans les doctrines officielles d'une Eglise, voilà la fonction scientifique assignée par Schleiermacher à la théologie, qu'il qualifie de « science positive » et qu'il classe volontiers parmi les sciences historiques, en ce qu'elle s'occupe de phénomènes fournis par l'histoire. Il est vrai qu'à côté de cette fonction théorique, la théologie a un but pratique qui est de fortifier la santé de la vie religieuse ou d'en guérir les maladies. Mais en cela elle ne démérite pas plus de la science que la médecine, par exemple, qui se compose de deux parties : des sciences physiologiques et de la thérapeutique. La théologie scientifique est en réalité la physiologie de l'âme religieuse. Comme la médecine encore, elle peut et doit appeler à son aide une foule de connaissances auxiliaires, sans perdre pour cela ni son caractère propre ni son indépendance. Les secours qu'elle reçoit des autres sciences attestent seulement l'intime solidarité dans laquelle elle est entrée et reste avec elles.

écrit comme article de foi à la conscience chrétienne! C'est à peu près comme si un chimiste voulait faire triompher une théorie sur l'origine de la quinine, parce que le médecin la trouve utile pour guérir de la fièvre. La science demande plus de candeur. En histoire, il y a des choses certaines qu'il faut savoir affirmer, des choses légendaires qu'il faut reconnaître comme telles, et des choses douteuses dont il faut se résigner à douter jusqu'à nouvel ordre. On peut bien faire pencher la balance en y jetant un poids étranger; mais on la fausse, et l'on manque du même coup à la probité scientifique. S'il n'est pas historiquement démontré que le quatrième évangile soit de l'apôtre Jean, aucun raisonnement extra-historique ne fera qu'il soit de lui.

Autre exemple. Dans une certaine école de théologie qui se croit très émancipée, on espère déduire le dogme de la divinité du Christ du fait de sa préexistence, bien qu'entre les notions de préexistenee et de divinité il n'y ait aucune liaison nécessaire, comme le prouve la théorie origéniste de la préexistence de toutes les âmes humaines. Or, pour faire accepter le fait de la préexistence de Jésus de Nazareth, on ajoute, comme tout à l'heure pour l'évangile de saint Jean, qu'il est la clef de voûte du christianisme, et que s'il disparaît de la dogmatique, la foi chrétienne s'écroule tout entière. On coupe court ainsi à l'étude scientifique de la formation progressive et du développement de la notion de préexistence chez les Juifs et chez les premiers chrétiens, et l'on fausse, par une sorte de coup d'autorité, le caractère scientifique de la théologie. Celle-ci ne sera tout à fait une science que lorsqu'elle se sera débarrassée de ces vieux lambeaux d'une méthode à laquelle elle a fait profession de renoncer.

Étudier le phénomène religieux en général et le phé-

nomène chrétien en particulier, voilà donc l'objet propre de la théologie, la part de la réalité qu'elle doit étudier et faire connaître. Or, quelque mystérieux qu'ils soient par leur cause première et quelque complexes qu'ils apparaissent dans leur manifestation, les phénomènes religieux sont des faits psychologiques que chacun retrouve en soi tout d'abord et ensuite dans le passé. La théologie aura donc deux sources : la psychologie et l'histoire, dont l'union constituera toute sa méthode d'observation, directe et indirecte. L'histoire, c'est la psychologie remontant en arrière aussi loin et aussi complètement que les documents le permettent ; la psychologie, c'est l'histoire poursuivie jusqu'au moment présent et jusqu'à l'expérience personnelle du penseur. Aucune dualité donc ne vient compromettre la méthode théologique. Plus cette méthode sera sincèrement appliquée, plus les résultats en seront sérieux. Si la probité de l'esprit est un devoir en tout ordre de recherches, il semble qu'elle s'impose encore davantage dans l'ordre religieux, où les illusions, étant plus faciles, exigent plus de désintéressement et de vigilance. Le théologien, ne connaissant plus d'autres sources d'information que la psychologie et l'histoire, devrait donc être le plus clairvoyant des psychologues et le plus rigoureux des critiques. C'est à cette double condition qu'il fera œuvre de science.

III

DU DEGRÉ D'OBJECTIVITÉ DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET CHRÉTIENNE.

Un caractère invincible de subjectivité reste inhérent à toutes les sciences humaines, par la raison que toutes

ont dans la double dépendance des formes de la sensibilité et de la constitution de l'esprit. La mathématique, malgré la pure évidence où elle se meut, ne fait pas exception; car si, au point de vue formel, elle se borne à appliquer le principe d'identité logique, A=A, au point de vue matériel, elle n'opère que sur l'idée purement relative de la grandeur ou quantité et repose sur la notion de l'espace, qui se forme en nous par voie d'abstraction. Ce qui fait l'objectivité des sciences de la nature, ce n'est donc pas qu'elles saisissent leur objet hors de la conscience que nous en avons, mais simplement l'inéluctable nécessité des lois et conditions qui déterminent notre connaissance. Sur ces lois et conditions de la connaissance, la volonté du sujet pensant ne peut rien. On peut en faire abstraction, et la mesure où cette abstraction se fait dans chaque science reste exactement celle de l'objectivité dont une science se peut glorifier.

Mais les sciences morales, et en particulier la théologie, sont subjectives à un degré de plus. En effet, l'objet lui-même de leur étude, à savoir la vie morale et la vie religieuse, c'est la création des libres déterminations du moi, en sorte que, sans ces déterminations de la volonté, la réalité morale et religieuse ne se manifesterait même pas à la conscience et ne susciterait en nous aucune image, aucune idée. Qu'est-ce que le bien moral, la vertu, pour qui n'a la conscience d'aucune obligation s'imposant à la volonté? Qu'est-ce que Dieu, pour qui serait totalement privé du sentiment religieux, c'est-à-dire du sentiment d'une relation interne avec Dieu? Or, il est certain que, la volonté libre du sujet intervenant ici, il dépend d'elle que la réalité ou la qualité religieuse et morale de la vie de l'esprit soient plus ou moins clairement senties et perçues par la conscience. Donc les sciences morales,

au regard des sciences physiques, sont, en réalité, deux fois subjectives.

Et cependant, la loi suivant laquelle se réalisent les phénomènes religieux et moraux n'en arrive pas moins à un genre d'objectivité qu'il faut définir. L'objectivité des sciences physiques est fondée, on vient de le voir, sur la nécessité contraignante et absolue qu'impose aux lois naturelles le principe de causalité qui les constitue. La loi morale n'a sans doute pas le même caractère, mais il s'y attache un autre genre de nécessité que traduit l'expression kantienne d'*impératif catégorique*. L'obligation morale fait appel à la décision du moi et, par conséquent, la réserve et la respecte; mais, par un autre côté, en tant qu'elle prescrit et prophétise ce qui *doit être*, n'est-elle pas absolue? L'idée du bien et l'idée de la vie ne sont-elles pas au fond identiques? Si la loi du devoir est la loi immanente de la vie des esprits; si, hors d'elle, cette vie sombre et s'éteint dans l'animalité; si la parole de l'apôtre est vraie : « Le salaire du péché, c'est la mort »; si l'humanité ne progresse, ne réalise son être véritable et ne marche vers son idéal qu'en lui obéissant; s'il y a pour les individus comme pour les peuples nécessité de grandir moralement ou de disparaître; si cette loi commande l'évolution universelle en en marquant la ligne, ne devient-il pas évident qu'elle participe, par ce côté, à l'objectivité des lois cosmiques elles-mêmes, en apparaissant la plus haute et la plus souveraine d'entre elles?

L'expérience confirme cette déduction. La morale et la religion, en sortant de la sphère individuelle de la conscience, deviennent des puissances historiques qui, avec la philosophie et la science, sont les grandes puissances créatrices de la civilisation et les signes révélateurs de

la véritable nature de l'esprit humain. Cette objectivité historique que l'observation peut saisir, ne saurait du moins leur être déniée, et dès lors, la science morale et religieuse a, pour le moins, la même dignité que la philosophie ou l'histoire, desquelles elle participe à la fois. La théologie est historique, en effet, par les matériaux sur lesquels elle travaille, et philosophique par la méthode suivant laquelle elle se construit.

C'est une très grave erreur de s'imaginer, comme on l'a dit parfois, que la théologie scientifique ait seulement pour objet et matière de son étude le phénomène religieux ou moral qui se passe dans la conscience individuelle, et qu'elle soit vaine en conséquence, parce qu'il n'y a pas de bonne raison de penser que ces phénomènes purement individuels soient autre chose que les rêves ou les illusions du sujet qui les éprouve. La vie religieuse et morale n'est pas seulement individuelle, elle est collective. C'est un fait social et humain par excellence. Il en est de l'individu moral comme de l'individu physique. Pour indépendante que soit sa vie, elle ne se développe qu'au sein de la vie de sa famille ou de sa race. C'est une goutte d'eau dans un fleuve. C'est un anneau dans une chaîne. Dans sa conscience, il y a des phénomènes individuels qui, sans doute, sont éphémères comme un rêve, un caprice ou une passion perverse, mais il y a aussi des mouvements qui se prolongent en se répétant d'un bout à l'autre de la chaîne humaine ; il y a des instincts de nature qui s'épanouissent et manifestent leur portée véritable dans la vie de l'espèce entière. De même que, dans l'ordre physique, l'amour d'un sexe pour l'autre, au lieu de paraître un caprice individuel et fugitif, est l'invincible puissance qui conserve et propage l'espèce, de même l'inspiration morale et religieuse est le souffle

mystérieux qui soulève l'âme humaine et, d'une génération à l'autre, fait marcher l'homme vers l'humanité.

On ne saurait trop insister sur le lien organique et indissoluble qui rattache ainsi l'expérience individuelle à l'expérience historique et collective. La théologie scientifique les considère dans leur unité essentielle et, dès lors, l'objet de son étude ne manque ni de consistance ni de grandeur. Il s'agirait de faire la théorie de la vie religieuse et morale de l'humanité tout entière.

Ce programme ne saurait encore être rempli. Ni les archives religieuses du genre humain n'ont encore été toutes explorées, ni la psychologie religieuse n'est encore assez avancée. La science de la religion sera donc progressive; et c'est un nouveau caractère qu'elle aura en commun avec les autres sciences et qui mérite de lui valoir du crédit au lieu de dédain. Mais, si la route est indéfinie devant elle, l'orientation en est du moins marquée par les deux points fixes fournis par l'expérience. Le premier, c'est la conscience religieuse de l'homme sauvage et primitif; le second, c'est la conscience religieuse de Jésus-Christ, devenue le principe régulateur de la conscience chrétienne chez les peuples civilisés.

Expliquer le mouvement ascensionnel qui a mené l'humanité d'un point à l'autre, traduire le fond et l'essence de la conscience chrétienne et expliquer les rapports nécessaires qu'elle entretient avec la conscience humaine en général et avec la culture moderne en particulier, telle est la tâche qui se propose aujourd'hui à la théologie et qu'elle peut entreprendre avec quelque chance de succès. La conscience chrétienne n'est pas seulement une forme accidentelle ou une partie de la conscience religieuse totale, c'est une forme nécessaire et dominante, à laquelle toutes les autres aboutissent comme à leur

idéal et dans laquelle seule elles trouvent leur explication et leur accomplissement. Il en est du terme de cette évolution comme du sommet d'une montagne : le sommet est une partie de la montagne, mais en même temps il domine toutes les autres parties, étagées du fond de la vallée jusqu'à lui, et par cela même il permet de les embrasser toutes à la fois et d'assigner à chacune sa place et son rang dans l'ensemble.

La ligne de l'évolution de tous les peuples en marche vers la réalisation de l'humanité véritable, passe nécessairement par le christianisme. Voilà pourquoi la théologie scientifique ne peut faire autrement que d'être une théologie chrétienne.

IV

RELIGION ET THÉOLOGIE

On ne peut saisir l'expérience religieuse ou morale à l'état pur et isolé. Il en est d'elle comme de la vie. Celle-ci ne se manifeste jamais ni nulle part sans matière, bien qu'elle n'ait pas son principe ou sa puissance dans la matière elle-même. De même la vie religieuse ne va pas sans la croyance, bien que la croyance n'en soit pas le principe ou la source. C'est pour cela qu'aujourd'hui, à peu près partout, on distingue avec raison entre la religion et la théologie.

Cette distinction, qui s'impose à la conscience religieuse, implique, à l'origine, une dualité d'éléments dans la piété. L'émotion pieuse, par où j'entends le besoin, le désir et l'élan qui ébranlent le moi tout entier et l'inclinent à Dieu, s'accompagne toujours d'une intuition, par le moyen d'une image représentant devant la conscience l'objet qui

produit ce genre d'émotion. Cette image, à son tour, se change, sous l'effet de la réflexion, en idée, en doctrine et en dogme. Telle est la genèse psychologique du phénomène religieux. Une logique abstraite et simpliste dit qu'il faut connaître pour adorer; une psychologie historique montre que tout d'abord on désire, on prie, on adore pour connaître, et que la définition de l'objet adoré se tire du culte qu'on lui adresse et du bienfait qu'on en attend. Si l'on réserve, comme il serait sage de le faire, le terme de foi à l'acte moral qui porte l'âme vers Dieu, il faudra dire, non que la croyance, acte essentiellement intellectuel, ait produit la foi, mais que c'est la foi qui a produit la croyance. En dernière analyse, celle-ci n'est que l'expression idéele de celle-là.

Il est bien vrai qu'à son tour, une croyance prêchée peut provoquer la foi, c'est-à-dire la vie religieuse; qu'il y a, dès lors, action et réaction puissante de l'une sur l'autre durant tout leur développement ultérieur. Mais, prenez-y garde : la croyance qui m'est apportée du dehors par un de mes frères ne provoque en moi la vie religieuse que si elle rencontre en moi un besoin latent, une prédisposition à la foi. Autrement elle reste stérile et je peux même l'accepter tout entière sans devenir pour cela religieux. Il y a beaucoup de prétendues conversions qui ne sont que des conversions de perroquets.

Dieu seul est l'auteur de la vie. C'est à bon droit que les chrétiens disent que la foi, cette première manifestation de la vie de l'âme, tient à l'action immanente de Dieu. L'homme donc reçoit la vie, mais il se forme sa croyance. Et cela crée entre la vie de la foi et la forme de la croyance une différence nouvelle, qui est d'une grande portée.

Poursuivons-la plus loin encore. La propagation de la

vie n'est pas un fait individuel ; c'est un fait social. L'individu ne s'engendre pas lui-même ; il est engendré dans une société. L'individualisme absolu et abstrait est faux et stérile. Il est contredit dans l'ordre physique par la physiologie ; il l'est, dans l'ordre religieux et moral, par la psychologie. Vouloir tirer sa vie de soi-même, comme font certains philosophes ou théologiens, qui espèrent d'une démonstration théorique déduire leur foi religieuse, est une illusion dangereuse, un idéalisme qui bientôt les laissera impuissants, sceptiques et découragés. Il faut se placer dans le réalisme de la vie. Ce qui se passe pour la vie physique se passe exactement aussi pour la vie morale. La source de la vie de l'individu n'est pas en lui, mais dans la société. La source historique de la vie religieuse est dans la société religieuse.

C'est l'Esprit de Dieu sans doute qui en est l'auteur. Mais cet Esprit n'agit pas au hasard, accidentellement et du dehors. Cet Esprit de vie s'incarne et reste immanent dans la société religieuse, qu'il crée et renouvelle sans cesse. Assurément, il souffle où il veut, mais aucun vent ne souffle, si l'on nous permet de parler ainsi, hors de l'atmosphère ; aucun ne vient des régions de l'éther azuré. De même que le vent est dans l'ébranlement des molécules de l'air, de même l'action mystérieuse de l'Esprit de Dieu est dans l'ébranlement des esprits des hommes. De là, le lien de solidarité vitale qui unit l'homme religieux à la société religieuse, le chrétien à la société chrétienne. Le mot de Cyprien, énergiquement repris par Calvin, est vrai : « L'Eglise est la mère de tous ceux dont Dieu est le Père » (1). Et cela n'est pas dit pour enchaîner

(1) CYPRIEN, De unitate eccl. 6 : Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. CALVIN, Inst. ch. IV, I, 1. Comp. Galat. IV, 26.

ou nier la liberté de Dieu ou celle de l'homme, mais pour marquer les conditions organiques dans lesquelles il est constant que l'une et l'autre s'exercent.

Tel est l'ordre de la vie ; autre est l'ordre de la croyance. Dieu donne la première ; il n'édicte pas la seconde ; mais il a donné aux hommes les facultés de l'imagination et de l'intelligence pour se rendre compte des expériences de la vie, les traduire et les exprimer. Sans nul doute les pensées viennent du cœur et les idées naissent de l'expérience, mais par une élaboration intellectuelle qui garde toujours et nécessairement un caractère subjectif et contingent. Il en est des idées religieuses comme de toutes nos autres idées ; on n'en peut citer aucune qui soit tombée du ciel toute faite, aucune qui n'ait été formée dans un cerveau humain, aucune dont on ne puisse suivre la genèse et le développement à travers les générations. Il faut payer le pain de l'esprit de même que celui du corps. D'où suit cette conséquence : les conceptions héréditaires qui ont été un jour des conceptions individuelles n'ont jamais rien d'absolu et restent modifiables par le travail de l'esprit qui les a créées, indéfiniment.

Tempora mutantur, nos et mutamur in illis.

Si la vie religieuse relève de la foi, la croyance relève de la théologie. L'âme est essentiellement réceptive dans l'une, active et productrice dans l'autre. Et, parce que l'élaboration de la doctrine est l'œuvre de l'activité de l'esprit, elle engage la responsabilité du théologien. Ici, comme sur tout autre champ de travail, l'homme récolte ce qu'il sème. Pour parler avec l'apôtre, l'un apporte à l'édifice, de l'or, de l'argent, des matériaux excellents ; l'autre, du bois ou du chaume. Le feu du temps éprouve et révèle la valeur de l'œuvre de chacun (1).

(1) I Cor. III, 12 et 13.

Bien différentes et même contradictoires moralement apparaissent donc l'attitude du croyant et celle du théologien. Quand le même homme est obligé, comme le théologien, de les garder l'une et l'autre, comment pourra-t-il les concilier? De Dieu, de la société religieuse où il m'a fait naître, je reçois la vie, et pour la recevoir, je dois être humble et docile; puis, ma pensée personnelle une fois éveillée, je deviens nécessairement juge de l'enseignement que j'ai reçu. Puis-je retenir simultanément ce rôle de catéchumène et cette fonction de critique: le sentiment de la dépendance de ma conscience individuelle à l'égard de la conscience collective, hors de laquelle ma vie s'étiole et meurt, et le sentiment de l'autonomie de ma pensée, sans laquelle je ne suis plus moi et n'ai même plus de foi réellement personnelle? Ce problème est le problème de la vie. J'échappe à la tyrannie de l'Eglise à force de vigueur intellectuelle et morale et en distinguant, dans la tradition de l'Eglise elle-même, l'œuvre de Dieu et celle des hommes; et j'échappe aux dangers d'un individualisme sans racine, à force d'humilité et en me rappelant que je suis ici-bas toujours à l'école des autres, en même temps que je dois être mon maître à moi-même.

En tous cas, ces deux attitudes me sont imposées par un double besoin de nature. Elles se justifient en réalité l'une par l'autre et progressent par leur conflit. Ce que j'apprends à l'école du passé sert à fortifier ma propre personnalité, et, plus celle-ci s'affirme, plus impérieux est le devoir qui la ramène à l'ordre social et l'oblige à chercher et à trouver dans cet ordre social sa fonction et son emploi. Individualiser en moi la foi de mes pères en la débarrassant de ce qu'elle a d'erroné, socialiser ma foi personnelle en la dépouillant de tout égoïsme et en

lui donnant une conscience toujours plus claire de ses racines dans le passé, et de ce qu'elle a en commun avec la foi de la société présente, voilà bien ma double tâche, le double mouvement de ma vie intérieure, qui me fait aimer tout ensemble la tradition dont je suis le fils et la liberté intérieure qui fait ma dignité.

Rester attaché à la tradition religieuse du passé, et la promouvoir, la prolonger dans le présent et vers l'avenir, voilà la véritable mission du théologien.

V

MATIÈRE, FONCTION ET MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE

La théologie n'est à aucun degré une science spéculative. C'est une erreur que de la confondre avec la métaphysique. Elle a, dans le fait psychologique de la religion, un point de départ fourni par l'expérience et, dans le dogme ou les doctrines traditionnelles, une matière fournie par l'histoire. Schleiermacher ne la rangeait pas sans raison parmi les disciplines historiques. Elle ressortirait plutôt, selon nous, à la sociologie; car la religion, l'objet de son étude, est certainement, à côté du langage, le fait social le plus considérable que le sociologue puisse étudier. Le caractère et l'importance sociologiques de la théologie apparaîtront et s'imposeront à l'avenir avec une évidence toujours plus grande.

Les dogmes, les doctrines, les croyances reçues ne sont rien d'autre que l'expression intellectuelle de la conscience religieuse commune dans une société donnée. C'est par ces dogmes et ces doctrines que cette conscience manifeste son contenu et s'explique à elle-même son origine et sa raison d'être. Sans doute, elle s'exprime et se

donne à connaître sous d'autres formes encore, par exemple dans le culte, les institutions et les mœurs qu'elle engendre. La théologie ne négligera pas d'y faire attention. Mais enfin, nulle part la conscience religieuse ne se révèle plus directement, avec plus de précision et de clarté, que dans le dogme. Comment, suivant quelles lois, avec quel degré de légitimité, le sentiment immédiat de la piété qui vient de Dieu se traduit-il en images, en notions, en doctrines dans l'esprit ? Observer ce passage du sentiment à l'idée et apprécier l'idée en tant qu'expression plus ou moins juste et adéquate du sentiment, voilà la tâche propre de la théologie scientifique. Le dogme reste ainsi nécessairement la matière de son étude et le lien par lequel elle se rattache à la tradition religieuse sociale et travaille à la réformer et à la promouvoir. La critique qu'elle fait des formules du passé a beau être radicale et sévère, cette critique finit toujours par être positive ; car, en dégageant le sentiment religieux des enveloppes usées sous lesquelles il souffre, méconnu et paralysé, elle lui rend sa vigueur et sa force créatrice inépuisable.

De là découle la fonction religieuse et sociale de la théologie. Cette fonction est double. Elle doit tout d'abord rendre les dogmes intelligibles et, par suite, les rendre respectables. Elle y réussira en découvrant les lois de leur naissance et de leur développement, en montrant leurs racines premières dans la piété même, en nous apprenant à distinguer en eux le sentiment qui les a inspirés et les éléments intellectuels dont ils se forment. L'histoire justifie et condamne les dogmes en même temps. Elle justifie la forme qu'ils ont prise dans le passé par la nécessité historique où se trouve la religion de s'adapter aux temps et aux milieux qu'elle traverse. Mais

les temps et les milieux changent ; les éléments intellectuels de la croyance vieillissent d'une époque à une autre ; ils ont donc besoin de se renouveler ; et la vérité est que, malgré les résistances les plus obstinées du conservatisme religieux, ils se renouvellent sans cesse. Ainsi la critique des dogmes se fait en même temps que leur justification. En suivant leurs transformations dans l'histoire, la théologie les force à se dépouiller des éléments étrangers à la religion elle-même et des notions, autrefois vivantes sans doute, mais aujourd'hui périmées. L'histoire est le crible, toujours en mouvement, des idées humaines ou bien, si l'on nous passe cette autre comparaison, c'est un fleuve dont l'eau, filtrée sans cesse à travers des couches de sable successives, se décharge dans l'une, du limon qu'elle avait pris dans la précédente et arrive ainsi lentement à une limpidité progressive.

Mais cette histoire critique du dogme n'est pour la théologie qu'une préface. De ce qui a été, elle veut faire sortir ce qui doit être. Dans la foi, dans la piété intime d'où elle tire son origine, la théologie puise aussi un idéal qu'elle a mission de poursuivre sans se lasser jamais. Réformatrice par essence, elle vient au secours de la conscience religieuse dans les crises que cette dernière traverse. Constater la caducité des formes anciennes de la religion ne lui suffit pas ; elle travaille à en créer de nouvelles et à mettre l'Evangile du Christ en contact plus immédiat avec la conscience de l'homme et de la société modernes, à le faire mieux comprendre pour le faire plus facilement accepter. Elle devient ainsi une médiatrice bienfaisante entre le principe de vie qui est dans le christianisme et les besoins ou les exigences du temps présent. Elle substitue, dans la croyance traditionnelle, aux éléments devenus inassimilables et suran-

nés, des éléments intellectuels nouveaux, des notions philosophiques et scientifiques puisées dans la culture acquise. Il en résulte que l'harmonie se rétablit entre ce qu'il serait mortel de ne pas retenir de la tradition du passé, et mortel aussi de ne pas recevoir, avec joie et confiance, des conquêtes du présent et de l'avenir.

Sans aucun doute, l'harmonie ainsi obtenue ne sera ni absolue ni définitive. Tout est mouvement en nous et autour de nous. Il s'agit seulement pour la théologie de répondre loyalement et efficacement aux nécessités de l'heure présente. Elle restera progressive comme toutes les autres sciences, qui n'en font pas moins de jour en jour œuvre positive, sans pouvoir faire une œuvre achevée. Expliquer la vie du dogme dans le passé et le renouveler incessamment dans le présent et l'avenir, voilà la double fonction de la théologie.

Pour accomplir cette œuvre, la théologie a trois instruments à sa disposition : un instrument historique, l'Ecriture sainte ; un instrument philosophique, qui est l'esprit scientifique avec ses méthodes constituées ; un instrument de discernement religieux, ou l'expérience chrétienne et le sens instinctif qu'elle crée.

L'Ecriture sainte, dont la piété chrétienne ne saurait cesser de se nourrir, sans cesser d'être elle-même, n'est plus une autorité dogmatique. Il ne peut donc être question de lui emprunter directement et d'imposer à la théologie moderne aucune formule ou thèse dogmatique proprement dite. Il y a, dans l'Ecriture, des *théologoumènes,* mais ces théologoumènes, premiers éléments d'explication intellectuelle du principe chrétien, appartiennent aux temps et à la culture des temps où furent rédigés les livres bibliques eux-mêmes. Il faut les y laisser ; et c'est commettre un intolérable anachronisme

que de vouloir les transporter directement dans le nôtre.

Mais l'Ecriture n'en reste pas moins un document historique grâce auquel nous remontons à la source première du christianisme ; elle n'en est pas moins le point de départ nécessaire de tout le développement religieux et dogmatique qui a suivi. C'est là première tradition, si l'on veut. Ayant précédé toutes les formes de la tradition subséquente, elle est la norme historique à laquelle celles-ci peuvent et doivent être contrôlées, si l'on veut savoir jusqu'à quel point elles se rapprochent ou s'écartent de l'essence primitive du christianisme. Tous les dogmes sont sortis de l'Ecriture par voie d'interprétation ; tous se ramènent à elle comme à leur source originale et à leur garant. Ils ne peuvent être expliqués que par elle, et l'histoire de chaque dogme serait incomplète et, par suite, inintelligible, si elle ne commençait par en montrer le germe dans l'enseignement biblique. A cette condition seulement, on peut discerner sûrement les éléments nouveaux que les siècles et les philosophies successives y ont ajoutés. La théologie n'a pas à subir le joug des conceptions bibliques ; mais il paraît certain qu'aucune expression dogmatique nouvelle ne serait légitimement chrétienne, si elle contredisait l'esprit de la Bible et restait sans lien aucun avec l'expérience chrétienne primitive, dont la Bible est l'authentique document. La Bible n'est plus une autorité pour la théologie, mais elle demeure pour elle un indispensable moyen d'explication historique et de contrôle religieux.

En second lieu, il s'agit de confronter les dogmes et les croyances du passé avec l'esprit scientifique et la conscience religieuse que des siècles de réflexion et de culture ont formés dans l'homme moderne. C'est ici que

commence, en réalité, l'œuvre théologique, qui ne consiste en rien d'autre que dans cette confrontation nécessaire et dans un loyal effort pour en dégager les enseignements. Toute formule doctrinale est un exercice et un acte de la pensée. Cet exercice et cet acte restent justiciables des lois et conditions qui font une pensée juste et vraie. Il y a d'abord les lois logiques. Il est certain qu'une doctrine dans laquelle une contradiction devient flagrante ne saurait subsister devant l'esprit, que cette contradiction la mine à l'intérieur et la force à se transformer. C'est ce que l'histoire de tous les dogmes démontre surabondamment. Mais les lois logiques ne sont que les conditions formelles de la pensée. Ce qui en fait le fond même, c'est la connaissance expérimentale que nous avons acquise de l'univers, par l'astronomie, la géologie, la chimie, la physiologie; de l'histoire de l'humanité, de ses origines et de son évolution, par la critique historique; enfin de la vie mentale de l'homme, par la psychologie. Que l'on mesure la distance qui sépare à tous ces points de vue notre conception totale des choses de celle des anciens, qui fut encore celle du moyen-âge; que l'on se rende bien compte de la dépendance où les notions religieuses du passé se trouvaient nécessairement à l'égard de la conception alors régnante, et l'on verra qu'il ne s'agit plus pour la théologie d'apporter quelques corrections de détail à la vieille dogmatique, mais de procéder délibérément à une reconstruction, dans un style nouveau, de l'édifice entier.

De l'esprit scientifique relève la forme intellectuelle de la doctrine; mais ce qui fait qu'une doctrine est religieuse et chrétienne, c'est l'expérience religieuse et chrétienne qu'elle doit expliquer et traduire. Cet élément d'ordre moral fait le fond commun des dogmes anciens et des

doctrines nouvelles. Toute doctrine qui n'aurait pas sa racine première dans ce fond commun se trouverait, par le fait même, hors du christianisme. Donc, à côté de l'esprit scientifique nécessaire au théologien, il y a cette expérience intime, dont toute sa pensée, comme toute sa vie, doit être intérieurement animée. Il ne sera un penseur chrétien qu'à cette condition.

Je n'ignore pas que, pour les âmes étrangères à cette vie intérieure, les mots *expérience chrétienne* ne représentent que quelque chose de vague et d'insaisissable. Saint Paul a dit avec raison que l'homme psychique ou charnel ne comprend pas les choses de l'Esprit de Dieu. Le reproche de mysticisme ici ne saurait être écarté. La théologie doit l'accepter résolument et s'en faire, non certes un titre de gloire, mais la raison même de son existence et de son labeur. Loin d'être vague et obscure, l'expérience chrétienne est, pour toutes les consciences qui l'ont faite, quelque chose de moralement très clair, de fortement déterminé, que chacune d'elles, non seulement retrouve en soi, mais encore dans toutes les consciences éveillées à la même vie, dans la vie intime de tous les chrétiens, grands ou petits, illustres ou obscurs, dans tous les âges, dans l'âme collective de la chrétienté tout entière. Cette expérience a été faite d'abord dans la conscience de Jésus-Christ, d'où elle s'est propagée dans toutes les consciences filles de la sienne, par le double sentiment de leur misère spirituelle et de leur réconciliation avec le Père par la foi en la bonne nouvelle de son amour infini. C'est ce contenu tout religieux et moral de la conscience filiale du Christ qui constitue et détermine ce que la langue chrétienne appelle l'Esprit du Christ ou l'Esprit de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Cet Esprit n'impose aucune formule doctrinale déterminée; mais il

est un sens religieux, une faculté de discernement inhérente à la foi chrétienne, pour lui faire apprécier et juger sûrement, dans le passé et dans le présent, tout ce qui est de son essence permanente et ce qui lui demeure ou étranger ou accessoire. En dehors de cette inspiration, la théologie ne peut faire qu'une œuvre aussi vaine pour le progrès de la religion que pour celui de la science de la religion.

Nous touchons une fois de plus au fond substantiel et vivant du christianisme. Là se noue le lien interne de toutes les doctrines que doit développer la théologie. C'est le principe qui en fait l'unité et les constitue en un organisme, dont il nous reste à marquer enfin les grandes lignes.

CHAPITRE VI

L'ORGANISATION DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

I

UNITÉ DU PRINCIPE ORGANISATEUR

Vers la fin du XVIIIe siècle, sous l'influence d'un certain rationalisme supranaturaliste, on voit apparaître une curieuse définition du protestantisme. A l'aide des catégories aristotéliciennes de la matière et de la forme cultivées depuis le moyen-âge, on se mit à parler d'un principe matériel *(principium salutis)* et d'un principe formel *(principium cognoscendi)*. Le principe matériel de la doctrine protestante, ce fut la doctrine de la justification par la foi ; et le principe formel, l'autorité divine de l'Ecriture sainte. Cette distinction parut si heureuse et si commode qu'elle est restée courante depuis lors dans les cours et dans les manuels de théologie (1).

(1) RITSCHL, Ueber die beiden Principien des Protestantismus, Zeitschrift f. Kirchengeschichte, 1876.

Cependant son apparition si tardive aurait dû la rendre suspecte, et, plus encore, la variété des explications qui en ont été données et qui n'ont servi qu'à tout obscurcir. N'est-il pas étrange, tout d'abord, qu'on soit obligé de ramener un système religieux à une dualité de principes irréductibles? Peut-on donner la même importance et la même valeur religieuse au livre et à son contenu, à l'Evangile du salut apporté par le Christ, et au mode ou à l'instrument par lequel, historiquement, il nous est apporté? De deux choses l'une : ou bien la doctrine de la justification par la foi est proclamée par l'Eglise protestante la seule interprétation légitime de l'Ecriture, et alors l'interprétation de l'Ecriture est fixée une fois pour toutes par cette Eglise; elle lie les consciences, et nous sommes en plein catholicisme; ou bien, l'autorité de l'Ecriture subsistant, l'interprétation en reste libre, et alors, les textes pouvant être interprétés diversement, au moins dans certaines parties, cette autorité de la Bible peut se retourner contre le dogme de la justification par la foi. Dans les deux cas le protestantisme succombe.

Il y a un autre danger. Il est facile à une logique abstraite et simpliste de faire dépendre la vérité de l'Evangile du salut, de l'autorité divine de l'Ecriture. Celle-ci devient alors le fondement de celle-là, et c'est l'autorité du livre qui devient le véritable et premier objet de la foi; ce qui amène une corruption fatale et une méconnaissance complète de la nature purement religieuse et morale de la foi. C'est l'erreur fondamentale de l'orthodoxie protestante et de l'intellectualisme qui en est la marque. La foi qui sauve dépendra-t-elle de la démonstration théorique, impossible d'ailleurs à fournir, que la Bible est l'œuvre même de Dieu? Attendrai-je, pour rece-

voir la bonne nouvelle du pardon divin, que l'on m'ait convaincu de l'infaillibilité divine des livres qui me l'annoncent ? Peut-on soutenir que la foi en la divinité de la Bible soit, pour la conscience chrétienne, la condition préalable et le fondement de toutes nos convictions morales et religieuses, de notre assurance du salut, de notre espérance et de la communion de notre âme avec Dieu ? N'est-ce pas là un renversement des choses et ne faudrait-il pas admettre alors que la nature de la foi a changé depuis les temps où il n'y avait pas encore de Nouveau Testament, et depuis ceux de la Réformation, où Luther déclarait que l'Ecriture est le serviteur, non le Maître, et n'hésitait pas à en appeler du serviteur au Maître dans tous les endroits où l'Ecriture ne lui semblait pas rendre fidèlement la parole et la pensée de ce dernier ?

On tient à la Bible avec raison, parce qu'elle est un moyen précieux, providentiel, de rendre et de maintenir objectives pour la piété la personne et l'œuvre du Christ dans l'histoire. Mais cet office que nous rend la Bible, pour combien d'âmes a-t-il été rempli dans les temps primitifs par la prédication des missionnaires et, depuis lors, par le témoignage continu de l'Eglise ! Combien d'âmes ont été sauvées par l'Evangile sans l'Ecriture ! Un moyen, par définition, ne saurait être quelque chose d'absolu ; c'est une relation entre un principe et son action pratique. Ni la Bible, ni l'Eglise ne sont des principes ou des causes premières ; car l'histoire montre, au contraire, que ce sont des conséquences et des effets. La Bible est l'œuvre de l'Eglise en même temps que le fruit de la prédication de l'Evangile. Donc, loin de pouvoir cautionner et garantir la vérité de l'Evangile, c'est de lui que la Bible et l'Eglise tirent leur première origine et leur actuelle dignité.

Voilà pour la piété. Quant à la construction doctrinale, poser à la base cette dualité de principes, c'est y introduire une cause de désorganisation et d'incohérence. Mis sur la même ligne que l'Evangile du salut, le dogme de l'autorité de l'Ecriture prend nécessairement la première place dans la théologie. Celle-ci s'ouvre, dès lors, comme on le voit dans tous les traités de dogmatique orthodoxe, par un chapitre de *bibliologie*, où l'autorité et l'origine du recueil sacré doivent être établies avant toute explication sur son contenu. D'une part, on impose à la théologie dogmatique de résoudre des questions qui relèvent uniquement de la critique et de l'histoire; d'autre part, après avoir ainsi traité de la Bible comme fondement dogmatique de tout le reste, on y revient plus tard dans le chapitre sur l'Eglise, comme à un moyen de grâce offert à la piété. L'édifice se trouve ainsi construit dans le style et sur le plan même de la théologie catholique, avec cette différence que la place que l'Eglise tient dans l'un est prise par la Bible dans l'autre. Mais, des deux parts, l'édifice est ruineux, parce qu'il repose en dernière analyse sur une pétition de principe.

Il faut donc renoncer sans retour ni regret à cette conception dualiste du christianisme. Elle est encore plus fausse que gênante. Elle renverse et méconnaît le processus psychologique et historique de la vie religieuse et la genèse véritable de la doctrine. Devant expliquer la vie de la piété, la théologie doit en être le reflet idéal et, par conséquent, prendre dans la vie elle-même le principe organisateur de la doctrine. Ce principe ne saurait être, du point de vue de l'expérience, que la conscience chrétienne elle-même. Nous entendons par là, pour nous servir d'une expression moderne, l'état d'âme, la détermination religieuse fondamentale du chrétien, avec la

série des phénomènes intérieurs qui le constituent et des manifestations extérieures qui le révèlent. Cet état d'âme est essentiellement le même dans les individus chrétiens de tous les temps, dans la vie collective de l'Eglise, dans la conscience initiale du Christ, mère et norme de toutes les autres.

Dégager ce fond commun et permanent des formes accidentelles qui le voilent souvent, ce sera découvrir et poser le principe d'où découleront l'unité et toute l'organisation interne de la doctrine elle-même.

II

ANALYSE DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE

La conscience chrétienne se trouve constituée par l'antithèse vive de deux sentiments contraires : sentiment d'une mortelle séparation d'avec Dieu ; sentiment d'une heureuse réconciliation avec lui. Le passage alternatif de l'un à l'autre est le mouvement constant, la vie même de la conscience chrétienne. Le premier de ces sentiments représente le moment négatif de cette conscience ; le second en est le moment positif. Dans l'un, ce qui l'emporte, c'est le sentiment d'une misère radicale, du péché et de l'esclavage du péché ; dans l'autre, ce qui domine, c'est le sentiment de l'amour de Dieu, de la miséricorde infinie du Père. Le passage de l'un à l'autre se fait par le repentir, qui est la condamnation portée par nous-même sur nous-même et sur notre passé, et par la foi, qui est la confiance en Dieu seul, confiance qui se change naturellement en l'espérance de la vie éternelle. Cette conversion intérieure, selon l'expressif langage de l'Ecriture, c'est le passage des ténèbres à la

lumière, de la mort à la vie ; et c'est la conscience religieuse du Christ qui, devenant la nôtre, opère en nous ce changement qui est une véritable résurrection morale.

Cet état de conscience n'est-il pas une illusion ? Certains mystiques et chrétiens piétistes pourraient le faire croire, par la manière dont ils considèrent la conversion et s'installent dans la quiétude morale d'une régénération qu'ils s'imaginent complète et définitive.

Non, la conscience chrétienne n'est pas l'arrêt dans un état supérieur, d'où tout reste de misère, tout souvenir du passé aurait disparu. Autrement complexe est le rapport entre la conscience du péché et la conscience du pardon et de la vie nouvelle. En réalité, ces deux sentiments, au lieu d'être successifs, restent simultanés et comme présents l'un dans l'autre ; ils se conditionnent, s'aiguisent, se développent réciproquement, en sorte que l'un n'est plus véritablement lui-même, si l'autre lui demeure étranger. Ainsi le sentiment du péché reparaît, dans la joie du pardon, sous la forme d'un profond sentiment d'humilité, qui rattache plus que jamais le chrétien à la commune misère de tous ses frères, qui le force à mieux sentir sa pleine solidarité avec eux et à combattre l'éternel combat qu'ils soutiennent, sans se croire meilleur. De même le sentiment de l'amour de Dieu agit déjà dans le sentiment du péché pour y provoquer le repentir et la foi, pour faire renaître l'espérance morale.

Les deux sentiments persistent donc et doivent persister dans la conscience chrétienne, en réagissant l'un sur l'autre. Le sentiment du péché est plus amèrement ressenti dans l'âme qui a connu l'amour de Dieu, et celui-ci, plus savouré par l'âme qu'humilie et afflige son incurable misère. La conscience chrétienne n'est donc pas un état

de repos ; c'est au contraire un mouvement constant de l'âme entre les deux pôles de sa vie, un exercice moral d'examen et de jugement intérieur, de repentir et de foi, par lequel la vie morale s'approfondit et s'étend dans tous les sens, nous faisant descendre plus bas dans les bas-fonds de notre nature et monter plus haut sur les cimes de la conscience. Et, n'est-il pas vrai, en effet, que plus une conscience est élevée et pure, plus elle est délicate, et qu'il n'y a que les saints pour s'écrier avec sincérité qu'ils sont les derniers des hommes ? Comme aussi ceux-là seuls ne sentent pas le mal, ni en eux, ni hors d'eux, ou n'en prennent souci, qui vivent encore dans l'inconscience morale d'une animalité supérieure.

Débarrassons-nous donc de cette idée que la conscience chrétienne isole, sépare le chrétien du reste des hommes, ou l'arrache à la solidarité d'une commune destinée. Bien au contraire, la conscience chrétienne n'est pas essentiellement différente de la conscience morale ; l'une et l'autre, à deux degrés divers, sont l'œuvre du même Esprit de Dieu dans l'âme de l'homme. La première est l'approfondissement et l'élargissement de la seconde. Le chrétien reste donc dans l'humanité. Il vit dans les mêmes conditions, mais avec des ressources nouvelles ; il livre les mêmes combats, mais avec la foi que la victoire est possible, et avec l'espérance de l'obtenir.

L'Esprit de Dieu est puissance, action, feu intérieur. L'élan qui soulève l'âme, et non le résultat atteint, détermine la valeur de sa vie spirituelle. Aussi bien ne peut-on s'arrêter à cette simple antithèse du sentiment du péché et de la rédemption, de la séparation d'avec Dieu et de la réconciliation avec lui. En analysant à nouveau le sentiment du péché et l'état d'opposition à Dieu, on découvre bien vite qu'il y a, ici encore, dualité de causes.

Derrière la volonté qui fait le mal, nous sentons la nature qui l'inspire et l'impose. Le repentir ne suffit donc pas; il faut encore la nouvelle naissance, la naissance de l'homme de l'Esprit au sein de l'homme naturel, c'est-à-dire une transformation de la nature première faisant place peu à peu à une nature nouvelle.

De même, derrière le conflit moral que le péché institue entre l'homme et Dieu, il y a une autre cause qui les sépare et les oppose l'un à l'autre, une cause métaphysique, c'est-à-dire l'abîme qui s'ouvre pour la conscience religieuse entre le fini et l'infini, l'éphémère et l'éternel, l'être accidentel et misérable et l'être universel. Or, il est impossible de nier que cette nouvelle antithèse ne se pose au fond de la conscience chrétienne et quelquefois ne menace de l'accabler. Dès lors, au lieu de deux termes, nous en avons trois, qui, dans la conscience, se superposent et forment comme les degrés d'une échelle de vie, à chacun desquels correspond, d'ailleurs, un progrès de la conscience religieuse elle-même. Au plus bas degré, le sentiment de la disproportion métaphysique entre l'homme et Dieu. Au second degré, le sentiment d'un conflit flagrant entre l'homme pécheur et le Dieu juste et saint. Au troisième, le conflit moral apaisé et l'abîme métaphysique comblé grâce à la révélation de l'amour infini par lequel Dieu même s'unit à l'homme, devient immanent dans son être misérable et, par là même, l'élève et le fait vivre en Dieu.

La physiologie nous apprend que l'organisme humain, après avoir traversé toutes les formes de la vie, garde dans sa structure intime des marques de toutes ces formes antérieures. De même se retrouve, au fond de la conscience du chrétien, quelque chose de toutes les phases qu'a traversées l'humanité, avant d'atteindre le terme du

développement moral et religieux, où l'idée même de la religion, c'est-à-dire de l'union parfaite du divin et de l'humain en Jésus-Christ, se trouve réalisée et accomplie. C'est cette évolution totale résumée dans la conscience chrétienne que la théologie doit expliquer et, par conséquent, reproduire. Voilà pourquoi l'histoire, à son tour, doit venir confirmer et étendre les résultats de la psychologie.

III

LES TROIS DEGRÉS DE L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

L'homme n'a que trois moyens de lier société avec ses semblables ou avec ses dieux : l'intérêt, la loi, l'amour. Dans sa vie sociale, il obéit toujours à l'un ou à l'autre de ces trois mobiles.

Chacun d'eux, fondé sur la nature même de l'être humain, est légitime à son heure et à son rang et persiste dans toute la suite et jusqu'au bout du développement individuel et social. Mais l'un ou l'autre prédomine aux diverses phases de ce développement et les caractérise. Ainsi, le règne de l'instinct de conservation correspond à la vie de sensation, de besoin et d'appétit, qui, la première, se développe chez l'enfant et dans l'humanité. Peu à peu jaillit la notion d'une loi, qui doit régir ces appétits et ces besoins tumultueux, et d'un pacte ou contrat avec obligations réciproques et égales, pour pacifier et régler les rapports des hommes entre eux. Cette loi et ce contrat trouvent leur fondement et leur consécration dans l'idée de justice. Mais cette vie contractuelle ne se sépare pas encore de l'idée de la force, car elle demande à la force la sanction suprême de l'obligation et le maintien du

contrat. Le contrat ne représente en définitive qu'un équilibre d'intérêts souvent opposés. Les hommes restent en face les uns des autres. Ils ne sont réellement unis et unifiés que dans l'amour. Au sommet de la vie mentale fleurissent et fructifient deux activités désintéressées de l'esprit : la recherche de la vérité aimée et poursuivie pour elle-même, — et cette recherche est le plein affranchissement de la raison ; — puis, comme pendant, en l'ordre pratique, l'amour pur, le don de soi, la faculté de se retrouver dans autrui et la poursuite, sans arrière-pensée personnelle, du bien universel et suprême ; — et cette aspiration de l'amour est le plein épanouissement de la vie du cœur. — Ainsi la vie de l'Esprit s'achève dans cette loi mystérieuse, qu'elle se retrouve d'autant plus haute et plus riche qu'elle se donne et se sacrifie plus entièrement : conciliation suprême du principe de l'individualisme et du principe du socialisme, qui restent irréconciliablement hostiles aux degrés inférieurs de la vie.

A la bien prendre, la religion n'est qu'un lien de société entre l'homme et les puissances supérieures dont il sent que sa propre existence dépend. Le sentiment religieux, dès qu'il apparaitra, se manifestera donc nécessairement sous une des trois formes et dans l'ordre même que nous venons de dire. Nous aurons la religion de l'intérêt, la religion de la loi, la religion de l'amour, ou bien des mélanges infinis de ces trois types, qui ne restent absolument distincts que pour la pensée abstraite. C'est ce que l'histoire de la religion montre par le cours même et les grandes phases de son développement.

Au début, que fait l'homme non civilisé, qui se sent environné et dominé par des puissances mystérieuses, par des esprits ou démons, dont il croit avoir également tout à craindre et tout à espérer ? Il cherche à les avoir

pour auxiliaires ou à se protéger contre leur mauvais vouloir. Les formules d'incantation magique et les cadeaux offerts sous la forme de sacrifices lui servent à enchaîner la volonté du dieu ou à obtenir ses bonnes grâces. Qu'est-ce donc que le rapport religieux à ce premier degré, sinon un rapport d'intérêt ou d'égoïsme entre deux puissances inégales? L'homme de la sensation est impressionné surtout par la force, et, dans ses dieux, c'est la force qui est l'objet de son adoration. Le Zeus homérique n'est encore le premier des dieux que parce qu'à lui seul, il est physiquement plus fort que tous les autres ensemble.

Cependant l'homme tend à échapper aux manifestations arbitraires et capricieuses des forces occultes qu'il redoute, et il y réussit le jour où, par l'opposition même et le respect des intérêts réciproques, il s'élève à l'idée d'un pacte, d'une loi, et, par suite, à la notion de justice. Cette idée de justice s'impose à la divinité comme à l'homme; et le dieu, comme son adorateur, sont également tenus d'obéir à la loi intervenue. En outre, Dieu étant toujours l'idéal de l'homme, la volonté du Dieu juste sera la loi même de justice et, pour établir un lien favorable, une harmonie heureuse entre Dieu et l'homme, ce dernier, renonçant à la magie et aux sacrifices intéressés, n'aura qu'à lever vers lui des mains pures et accomplir sa loi, c'est-à-dire sa volonté. Ainsi la morale entre dans la religion et transforme le rapport religieux. Ce que l'homme adore maintenant, c'est la force soumise à la loi de justice. Le Dieu fort, אל, est devenu le Dieu saint, le Dieu du pacte, le vengeur de la loi violée, יהוה.

Mais à ce second degré, une contradiction plus tragique encore va s'ouvrir dans la conscience religieuse et la contraindre à s'élever plus haut encore par une dernière transformation. Dans les religions de la nature, l'homme

tremblait de la disproportion de force qu'il sentait entre les êtres divins et lui. Maintenant, il tremble pour une autre raison. Il éprouve, quand il a violé la loi de justice, le frisson du remords et l'épouvante de la condamnation qui l'attend au tribunal du juge que l'on ne trompe pas. L'homme moral reste pris dans une douloureuse et humiliante expérience : il doit faire le bien et il fait le mal. L'élan généreux qui le porte vers l'idéal qu'il a conçu ne semble avoir d'autre effet que de lui faire sentir plus lourdes et plus invincibles les chaînes qui pèsent sur sa nature. C'est ce que la conscience chrétienne appelle le sentiment du péché, qui ne sépare plus seulement l'homme mauvais et le Dieu saint, mais les met en un tragique conflit, constituant l'homme coupable et révolté devant Celui dont l'œil est trop pur pour voir le mal sans le détruire.

Au premier degré, l'homme livré au double sentiment de sa faiblesse et de la puissance illimitée de Dieu se trouvait séparé de lui par une sorte d'abîme métaphysique, où il jetait vainement toutes les imaginations de sa fantaisie sans le combler, et qu'il sent encore d'autant plus insondable qu'il y réfléchit davantage. C'est l'incommensurable antithèse du fini et de l'infini, de la faiblesse et de la puissance, de l'éphémère et de l'éternel, de l'être infime et de l'être universel et parfait.

En vain notre esprit rapproche-t-il ces termes contradictoires de la grande antithèse, il ne réussit qu'à les anéantir ainsi l'un par l'autre. S'il pose énergiquement le fini et ses formes phénoménales, il reste enfermé dans l'athéisme empirique. Insiste-t-il sur les idées d'infini, de substance éternelle, d'absolu, il s'abîme dans le panthéisme. Et cette impuissance de la pensée théorique à réconcilier dialectiquement les deux termes n'est que

l'expression idéelle de l'impuissance pratique où est l'homme de la sensation à rattacher sa faiblesse à la toute puissance de l'être éternel.

La métaphysique traditionnelle, idéaliste ou spiritualiste, qui opère avec ces antithèses logiques, commence à reconnaître que l'œuvre de conciliation qu'elle tente est vaine, mais elle en aperçoit très mal encore la raison. Elle ne voit pas que ces notions abstraites d'être fini et d'être infini, de particulier et d'éphémère, d'universel et d'éternel, loin d'être les notions les plus hautes et les plus riches de l'esprit, en sont les plus basses et les plus nues; qu'elles ressortissent à la catégorie la plus extérieure de la raison, celle de la quantité, et correspondent, en réalité, à la conscience religieuse la plus élémentaire, celle des religions de la nature. En effet, ces religions ne finissent-elles pas toutes logiquement dans un polythéisme mythologique, qui se change, au premier souffle de la critique rationnelle, en athéisme ironique ou en panthéisme spéculatif?

C'est encore à ce premier degré que se rattache le sentiment vague de dépendance absolue, dont Schleiermacher voulait faussement faire le trait fondamental de la conscience chrétienne. Sans doute le chrétien frissonne encore devant la majesté de la puissance formidable qui se révèle pour lui au spectacle de la nature; sans doute il éprouve le sentiment du néant de son être et de la distance infinie qui le sépare du Dieu inconnu; mais ce n'est là qu'un moment de sa vie intérieure et, loin d'y trouver le fond de sa conscience, il ne ressent cet écrasement que pour aviver le désir d'y échapper et la joie de surmonter incessamment par sa foi l'angoisse de ce dualisme.

C'est un premier sentiment de délivrance et d'allégresse

qu'éprouve l'homme, lorsque la loi morale, la loi de justice, surgissant du fond de son être, l'élève au-dessus de ce tête-à-tête avec les forces aveugles et brutes de la nature et qu'il la salue à la fois comme l'essence de son être et l'essence de l'être divin. Alors une parenté véritable naît entre l'homme et Dieu ; alors le dialogue peut commencer entre eux et un pacte d'alliance fondé sur la morale peut s'établir. A ce second degré, surgissent dans la théologie les données morales : loi, liberté, effort de la volonté en l'homme; sainteté, justice, récompense ou châtiment en Dieu. Mais l'accord final se réalisera-t-il dans cet ordre de la légalité ? La loi éveille la conscience du péché, et le péché creuse entre le Dieu juste et l'homme pécheur un second abîme dans la conscience humaine, plus profond encore que le premier. En vain, l'homme, pour le combler, y jettera-t-il ses expiations, ses bonnes œuvres et ses bonnes résolutions; la religion de la loi finira nécessairement partout, comme dans le judaïsme, par le pharisaïsme strict et superficiel, ou, comme dans le monde païen, par le désespoir moral ou la négation frivole du devoir de justice.

Ainsi la religion de la loi, pas plus que la religion de la nature, ne peut sauver l'homme, c'est-à-dire établir son union avec le principe même de son être et réaliser son harmonie, soit avec Dieu, soit avec le monde.

Ces expériences faites et répétées partout où la religion de la loi avait succédé aux religions de la nature, les temps étaient accomplis. En Jésus de Nazareth apparaît une troisième forme de la conscience religieuse humaine, une forme suprême, que partout aussi l'esprit des réformateurs et des prophètes comme le gémissement et l'espérance des âmes pieuses annonçaient et préparaient et qui est devenue, depuis Jésus, la conscience chrétienne vivante

au sein de l'humanité. Dans la conscience religieuse, dans la piété personnelle du Christ, le rapport religieux se trouve encore une fois transformé. Il ne repose plus ni sur la puissance, ni sur la loi et le pacte qui en découle, mais sur un sentiment nouveau : l'amour. L'amour comble la distance métaphysique et l'abîme moral creusé par le péché ; il rapproche et unit ce qui était divisé ; il aplanit montagnes et vallées, fait disparaître les oppositions, concilie les antinomies, libère l'homme du poids de la nature et du poids de son péché. Se sentant aimé sans conditions et aimant à son tour sans réserve, l'orphelin trouve un père, le pécheur rencontre le pardon et sent sourdre au fond de son être une vie nouvelle de force, d'espérance et de joie. Voilà ce que trouve le chrétien dans la conscience filiale de Jésus-Christ, qui devient désormais sa propre conscience. Et c'est pour cela que Jésus de Nazareth n'a pas été seulement le Messie et le Sauveur de son peuple, mais celui de tous les peuples et de tous les hommes. L'évolution religieuse qui s'est faite en lui s'est faite dans le sein même et au profit de l'humanité tout entière.

Le Dieu qui s'était d'abord révélé comme le Dieu fort, *El*, ensuite comme le Dieu gardien du pacte d'alliance, *Jahveh*, s'est révélé enfin dans l'âme du Christ et se révèle depuis lors en chaque croyant comme le Dieu *Père*. C'est l'œuvre mystérieuse et féconde de son Esprit toujours en action dans la nature et dans le cœur de l'homme.

A ces révélations successives de Dieu, l'homme a fait chaque fois une réponse inspirée par chacune d'elles. A la manifestation de force, il a répondu par des sacrifices intéressés ou des prières magiques ; à la manifestation de justice, il a répondu par des expiations et des œuvres ; à la manifestation d'amour, il répond par la foi seule, c'est-

à-dire un acte de confiance et le don absolu de son cœur.

Telles sont les stratifications profondes de la conscience chrétienne, correspondant à celles que l'histoire découvre dans l'évolution religieuse de l'humanité. La théologie peut-elle avoir une plus haute et plus belle mission que d'en rendre compte, en suivant le mouvement même qui les a fait apparaître?

IV

CONSTRUCTION DU SYSTÈME

Le système de la doctrine chrétienne s'étage, dès lors, en trois parties, sortant l'une de l'autre et se développant dans un mouvement ascensionnel vers l'idéal religieux réalisé : la pleine et éternelle union de l'âme avec Dieu.

La première partie fera sortir de l'expérience religieuse élémentaire, de la religion de la nature, les concepts qui en dérivent, expliquera comment naît l'antithèse du fini et de l'infini et pourquoi, lorsqu'on s'y arrête, il est impossible de jeter un pont entre un terme et l'autre. Ni les preuves de l'existence de Dieu ne peuvent aboutir, ni l'idée métaphysique de Dieu ne peut être construite, ni les dogmes de la création et de la Providence ne peuvent logiquement s'achever. Il ne faut donc pas chercher dans ces notions abstraites élémentaires la base sur laquelle s'édifiera la doctrine chrétienne, mais le point de départ de la vie et de la pensée chrétienne, qui se développent ensemble sous le dur aiguillon de l'expérience.

Et de même, avec l'apparition de la vie morale, la conscience religieuse s'enrichit d'éléments nouveaux ; le point de vue de la pensée s'élève ; de nouvelles antino-

mies surgissent, qui n'arrivent pas encore à une solution définitive, mais déjà l'annoncent et la préparent. Ce n'est plus l'antithèse du fini et de l'infini; c'est celle de la volonté serve de la chair et de la loi morale, fille de l'Esprit de vie, — du péché de l'homme et de la justice de Dieu. Un monde nouveau, plus sublime et moins obscur que celui de la nature physique, une région supérieure qu'illuminent déjà des éclairs et où luttent, comme dans un jour d'orage, le désespoir et la prière, apparaissent à la réflexion de l'homme et le mènent invinciblement à la religion de la rédemption par l'amour.

Le tableau suivant permettra d'embrasser le système cohérent et progressif de la doctrine chrétienne que doit élaborer la théologie.

PREMIÈRE PARTIE

La religion de la nature ou la conscience élémentaire de Dieu. Opposition métaphysique entre Dieu et l'homme.

1° Antithèse du fini et de l'infini. Sa valeur relative. Son irréductibilité.

2° Critique des preuves philosophiques de l'existence de Dieu. Leur irrémédiable faiblesse.

3° Impossibilité de construire logiquement l'idée de Dieu et de déterminer ses attributs métaphysiques.

4° Histoire et critique du dogme de la création.

5° Histoire et critique du dogme de la Providence.

6° Le mal physique condition de la naissance et du progrès de la vie spirituelle.

DEUXIÈME PARTIE

La religion de la loi ou la conscience morale de Dieu. Opposition morale entre Dieu et l'homme.

1° L'homme moral, sa genèse et les conditions de son développement.

2° La loi morale.

3° La liberté morale.

4° L'idéal moral en Dieu. Les attributs moraux de Dieu.

5° La misère morale de l'homme.

6° La notion psychologique du péché.

7° La notion religieuse du péché.

8° Contradiction théorique et pratique des deux notions. Le désespoir moral.

TROISIÈME PARTIE

La religion de l'amour ou la conscience chrétienne de Dieu. Le salut par l'amour rédempteur.

I

1° La conscience humaine et historique du Christ. Son enseignement, son œuvre et sa mort, révélation de l'amour rédempteur.

2° Histoire et critique du dogme de l'expiation.

3° La justification par la foi, la sanctification et la vie éternelle.

II

1° L'Eglise.

2° Les moyens d'action de l'Eglise, la prédication de l'Evangile et les rites appelés sacrements.

3° Le rapport du chrétien avec son Eglise.

4° La destinée des Eglises particulières.

III

1° Le règne de Dieu ou l'accomplissement du salut individuel et collectif.

2° Histoire et critique des doctrines traditionnelles eschatologiques.

3° Le règne de Dieu et l'histoire humaine.

4° La vie future.

IV

Dogmes métaphysiques

1° La prédestination.

2° La christologie.

3° La Trinité.

4° Dieu tout en tous.

Ainsi comprise, la théologie reste en son domaine, qui est l'étude et l'explication de l'expérience chrétienne. Mais, si elle a une tâche spéciale et, par suite, si elle est indépendante, elle n'est pas isolée ; elle reste ouverte à l'action de toutes les sciences particulières et entretient un continuel commerce avec elles. Elle touche par ses origines à l'anthropologie primitive et par ses conclusions,

à la sociologie, c'est-à-dire à la théorie du développement de la vie des individus et des sociétés. Elle tend nécessairement, du point de vue où l'élève l'expérience religieuse et chrétienne, à des vues d'ensemble, à une conception totale de l'univers *(Weltanschauung)*.

Naturellement, c'est un idéal de vérité qu'elle poursuit, non une conclusion qu'elle impose dogmatiquement ; car, pour y arriver, elle a besoin de la collaboration de toutes les autres sciences. Il faut qu'elle se tienne prête à élargir son point de vue, pour y faire entrer toutes les découvertes qui se font incessamment dans tous les ordres de recherches et qui agrandissent ou précisent l'enquête humaine sur l'univers. La théologie n'est donc pas plus une science fermée et achevée que toutes les autres ; elle se répète avec plus de conviction et plus de sincérité le mot de l'apôtre : « Nous ne connaissons qu'en partie. » Elle accomplit une œuvre qui a besoin de longues générations de travailleurs. Elle ne fait jamais que des essais, et celui qui écrit ces lignes sait mieux que personne que son entreprise, longue et difficile, n'est qu'un essai. S'il s'efforce de nouer sa gerbe, c'est pour donner une idée de la fécondité du champ où il a travaillé, y attirer des ouvriers plus forts et plus habiles, mais sans se dissimuler un seul moment que cette gerbe, nouée à grand peine et peut-être prématurément, il faudra la délier encore, pour y faire entrer des épis anciens qu'il a peut-être eu le tort de négliger, et à coup sûr des épis nouveaux qui ne sont pas encore venus à maturité.

Surtout, il aime à penser que le travail de la réflexion philosophique, quelque indispensable qu'il soit, n'est pourtant pas la chose essentielle dans l'ordre de la vie chrétienne, et qu'il y a quelque chose de plus urgent, de plus nécessaire que d'expliquer les expériences de la piété,

c'est de les faire. Au terme de ce long effort de recherche et de méditation, il n'est pas sans éprouver une certaine lassitude d'esprit et de cœur, et il pose la plume en répétant la prière de notre vieux Corneille :

> O Dieu de vérité, pour qui seul je soupire,
> Unis-moi donc à toi par de forts et doux nœuds.
> Je me lasse d'ouïr, je me lasse de lire,
> Mais non pas de te dire :
> C'est toi seul que je veux.

2 décembre 1900.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE DEUXIÈME

LE DOGME PROTESTANT DE L'AUTORITÉ

LIVRE TROISIÈME

LA RELIGION DE L'ESPRIT

ALENÇON. — IMPRIMERIE VEUVE FÉLIX GUY ET Cie